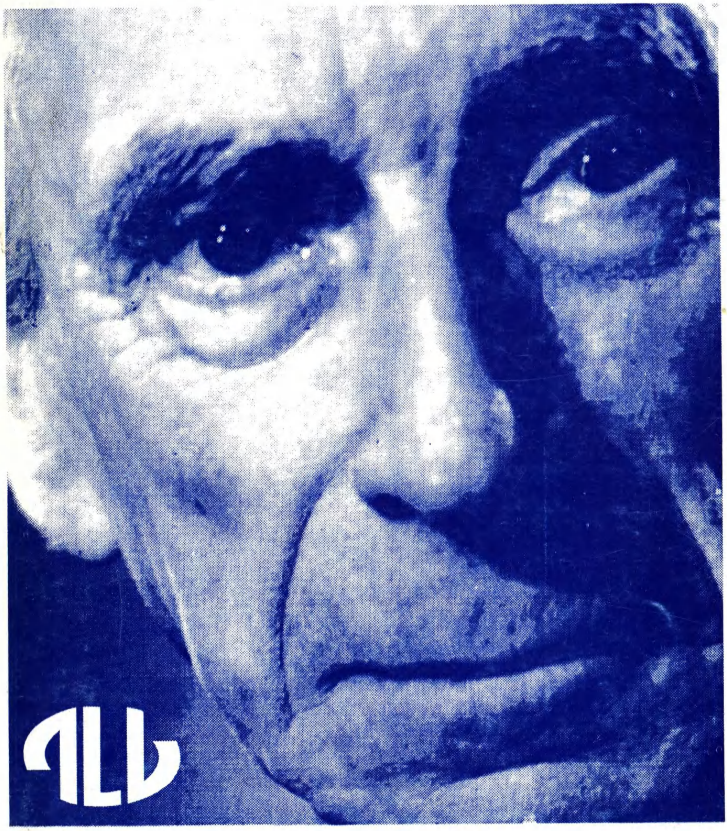
BERTRAND RUSSELL

Problemele filosofiei



Editura **ALL**

În colecția de **FILOSOFIE** a editurii **ALL** mai puteți găsi:

1. *Metafizica lumilor posibile și existența lui Dumnezeu* - A. Miroiu - 1993
2. *Cognitio - o introducere critică în teoria cunoașterii* - Mircea Flonta - 1994
3. *Biognoseologie* - ed. româno-franceză - Denis Buican Peligrad - 1994 - Traducere Gheorghe Corbu
4. *Oare ce înseamnă toate astea? O foarte scurtă introducere în filosofie* - Thomas Nagel - Oxford University Press - traducere Isabela Ieţcu Preoteasa - 1994
5. *Sinergetica gîndirii* - Dan Farcaş - 1994
6. *Bazele cunoașterii* - Radu J. Bogdan - traducere Mircea Dumitru - 1995

În colecția de **FILOSOFIE POLITICĂ** a editurii **ALL** mai puteți găsi:

1. *Mâine - democrația creștină și viitorul României* - Ulm Spineanu,1994
2. *Limitele puterii* (Antologie de texte) - Adrian Paul Iliescu, Mihai Radu Solcan, 1994
3. *Conservatorismul anglo-saxon* - Adrian Paul Iliescu, 1994
4. *Oameni de stat în lumea interdependenței: Adenauer, De Gaulle, Thatcher, Reagan, Gorbaciov* - Ghiță Ionescu Traducere: Roxana-Aura Duma - 1995

BERTRAND RUSSELL

Problemele filosofiei

Traducere din limba engleză:
Mihai Ganea

Prefață: **Mircea Flonta**

Editura ALL
București

Originally published in England by Oxford University Press under the title
Bertrand Russell - THE PROBLEMS OF PHILOSOPHY
Copyright 1912

© 1995 Editura **ALL**

PROBLEMELE FILOSOFIEI
Bertrand Russell
ISBN 973-517-007-2
Toate drepturile rezervate Editurii ALL.
Nici o parte din acest volum nu poate fi copiată
fără permisiunea scrisă a Editurii **ALL**.
Copyright © 1995 by B.I.C. **ALL** srl.
All rights reserved.
The distribution of this book outside Romania
is prohibited without the written permission of B.I.C. ALL s.r.l.

Editura ALL Bucureşti
Carol Knappe 20
☎ 312.79.90, 223.43.35 Fax: 312 77 95

Departament Difuzare
☎ 665.98.58, 223.32.44

Redactor: Roxana Aura Duma
Tehnoredactor: Grigore Ioniţoiu
BIC - ALL s.r.l.

PRINTED IN ROMANIA

Prefață

În paginile ce urmează mi-am îndreptat atenția mai ales asupra acelor probleme ale filosofiei despre care mi s-a părut posibil să spun ceva pozitiv și constructiv, deoarece critica exclusiv negativă părea nelalocul ei. Din acest motiv în volumul de față teoria cunoașterii ocupă un spațiu mai larg decât metafizica, iar unele subiecte mult discutate de filosofi sunt tratate foarte pe scurt sau deloc.

Scrierile nepublicate ale lui G.E. Moore și J.M. Keynes au constituit pentru mine un sprijin prețios: cele dintâi, în ceea ce privește relațiile dintre datele senzoriale și obiectele fizice, iar cele din urmă în ceea ce privește probabilitatea și inducția. Criticile și sugestiile profesorului Gilbert Murray mi-au fost, de asemenea, de un mare folos.

1912

Notă la cea de-a 17-a ediție

Cu privire la anumite afirmații de la paginile....., ar trebui făcută observația că această carte a fost scrisă în prima parte a lui 1912 când China era încă un imperiu, și că numele fostului prim ministru de atunci începea într-adevăr cu litera B.

1943.

Bertrand Russell şi începuturile filosofiei analitice

Această carte mică a fost scrisă de una din marile personalităţi ale vieţii intelectuale şi publice a secolului nostru. Născut în 1872, în una din cele mai ilustre familii ale aristocraţiei britanice şi crescut în atmosfera conformistă a epocii victoriene, Bertrand Russell a fost de-a lungul întregii sale vieţi un neconformist, atât în gândire, cât şi în multe din atitudinile şi poziţiile sale publice. A manifestat aceeaşi voioasă ireverenţă faţă de marea filosofie a trecutului, cât şi faţă de instituţii şi politica guvernelor. Neconformismul gândirii sale, asociat cu capacitatea de a scrie incisiv, imaginativ şi provocator pe teme de interes pentru publicul larg l-au adus de două ori la închisoare (a doua oară la adânci bătrâneţi), dar i-a adus şi premiul Nobel pentru literatură, precum şi o reputaţie unică. În motivarea Comitetului Nobel el a fost descris drept "unul din cei mai străluciţi apărători ai raţionalităţii şi umanităţii în zilele noastre, un luptător fără frică pentru cuvântul liber şi gândirea liberă din Vest". Curajul său intelectual şi civic, în toate împrejurările, a fost incomparabil. În prima jumătate a secolului nostru Bertrand Russel a fost probabil singurul gânditor şi scriitor britanic ce s-a bucurat de o notorietate universală. S-a spus, pe bună dreptate, că de la Voltaire încoace nici un filosof nu a avut o audienţă atât de cuprinzătoare. Încă înainte de sfârşitul unei vieţi neobişnuit de îndelungate (1872-1970), el a devenit o figură legendară.

Lipsit de părinţi din primii ani ai vieţii, Bertrand Russell a fost crescut de bunici într-o atmosferă de austeritate, pietate şi puritanism, căreia i-a răspuns cu revoltă încă din anii adolescenţei, aşa cum relatează pe larg în autobiografia sa intelctuală* . Între anii 1890 şi 1894 a făcut studii de matematică, ştiinţă a naturii şi filosofie la celebrul Trinity College al Universităţii din Cambrige. A lucrat aici, mai departe, ca membru al Colegiu-

* Vezi B. Russell, **My Philosophical Development**, George Allen and Unwin Ltd., London, 1959.

lui, până în 1901 şi a devenit conferenţiar (**lecturer**), tot aici, în 1910. În 1916 a fost îndepărtat din Universitate datorită activităţilor sale pacifiste.

În timpul studiilor sale la Cambridge, Russell a resimţit puternic influenţa neohegelienilor britanici F.H. Bradley şi J.M.E. McTaggart. În spiritul tradiţiei platonice şi hegeliene, aceşti gânditori concepeau filosofia ca ştiinţă a absolutului, a realităţii autentice, opusă lumii aparente a ştiinţei şi a simţului comun. Cartea lui Bradley **Appearance and Reality** (1893), cea mai originală operă a metafizicii britanice, propunea şi dezvolta tocmai această temă. "Era o plăcere curioasă - observă retrospectiv Russell - să te convingi că spaţiul şi timpul sunt ireale, că materia este o iluzie şi că lumea nu constă decât din spirit". Tânărul student ar fi putut rămâne pe mai departe prizonierul unui idealism de descendenţă hegeliană dacă nu ar fi fost înzestrat cu acel tip de curiozitate intelectuală care l-a condus spre studiul ştiinţelor, în special al matematicii. (După propria lui mărturisire, în anii de studii a fost ispitit nu o dată de gândul sinuciderii, dar a fost abătut de la o asemenea decizie de dorinţa de a şti mai multă matematică?!). Un tânăr cu puternice motivaţii intelectuale, cucerit de ideile lui Bradley şi McTaggart, nu putea să nu citească, în cele din urmă, şi din Hegel. Citindu-l pe Hegel, Russell a trăit însă un şoc atunci când a constatat cât de neadecvate sunt observaţiile vestitului filosof cu privire la matematică. Acestă experienţă intelectuală a pus capăt, în ultimii ani ai secolului, entuziasmului său pentru idealismul absolut. Trecând printr-o reacţie extremă de la un capăt la celălalt al spectrului preocupărilor filosofice, interesul său s-a concentrat de acum înainte asupra fundamentelor cunoaşterii ştiinţifice, în speţă asupra fundamentelor matematicii.

De unde interesul cu totul special al tânărului Russell pentru matematică? În ampla autobiografie, pe care a scris-o şi a publicat-o în ultima parte a vieţii sale, el povesteşte că, după depăşirea febrei metafizice din primii ani ai studiilor universitare, a fost chinuit de scepticism, adică înclinat să socotească faptul că tot ceea ce trece drept cunoaştere poate fi supus îndoielii. Dorinţa de a scăpa de asemenea frământări, de a identifica o **stâncă** stabilă într-o lume mişcătoare, a fost covârşitoare. Rusell a **aspirat spre** certitudine cu însufleţirea celor ce resimt nevoia unei credinţe absolute. În mod firesc, el a crezut că o semenea cunoaştere sigură, **certă**, ar putea fi oferită numai de matematică. Totuşi, multe dintre de**monstraţiile** matematice pe care le-a întâlnit în cărţi şi în cursurile profe**sorilor săi i s-au părut** cel puţin imperfecte. Concluzia la care a ajuns a fost **următoarea**: dacă este vorba ca matematica să ofere cu adevărat

ceea ce pretinde că oferă, atunci ea va trebui așezată pe fundamente noi. Iată un țel mai realist, mai demn de urmat pentru o minte puternică și activă, însetată de certitudine, de absolut. Russell a consacrat cei mai buni ani ai tinereții sale, până în 1910, unor cercetări extrem de aride orientate spre analiza conceptelor și relațiilor considerate prime și fundamentale în matematică, respectiv în aritmetică. Intenția inițială, care nu a fost părăsită în toate meandrele pe care le-au străbătut aceste cercetări îndelungate, a fost să se arate că asemenea concepte și relații pot fi definite în termeni pur logici, asigurându-se astfel certitudinea absolută a adevărurilor matematice. Rezultatele investigațiilor, de un înalt nivel de abstracție și dificultate tehnică, ce au fost întreprinse de Russell împreună cu prietenul său Alfred North Whitehead, un eminent matematician cu o cultură fabuloasă și pronunțate interese filosofice, sunt cuprinse în cele trei volume ale monumentalei **Principia Mathematica**, care a apărut în editura Universității din Cambridge între anii 1910 și 1913. Russell își amintește că a cunoscut mai puțini oameni decât poți număra pe degetele de la două mâini care să fi avut capacitatea și răbdarea necesare pentru a studia până la capăt această lucrare. A putut fi însă atins obiectivul propus, un obiectiv urmărit cu atâta trudă și devotament de-a lungul anilor de două minți strălucite? Russell aprecia mai târziu că el a putut fi atins numai în parte și într-un mod imperfect, caracterizând situația în termenii istorisirii cu elefantul și broasca țestoasă: căutând elefantul pe care să sprijine lumea matematică, a constatat că și acesta se clatină și a pornit mai departe pentru a găsi broasca țestoasă care să susțină elefantul; dar broasca s-a dovedit, în cele din urmă, a fi mai stabilă decât elefantul. După doisrezece ani de muncă supraomenească, Russell a trebuit să admită că nu și-a putut realiza pe deplin intenția de a arăta că există cel puțin o știință pe deplin sigură, indubitabilă*. Dincolo de eșecul în realizarea acestei ținte absolutiste, rezultatele tehnice obținute și comunicate în **Principia Mathematica** l-au consacrat drept cel mai proeminent dintre părinții logicii moderne. Și, ceea ce ne interesează mai mult aici, aceste cercetări în care s-a investit atât de mult pentru a obține destul de puțin în planul concluziilor generale, au avut o influență hotărâtoare în formarea și consolidarea concepției sale asupra filosofiei și asupra standardelor excelenței filosofice.

---

* Vezi **Autobiography of Bertrand Russell**, vol. III, 1944-1967, George Allen and Unwin Ltd., 1967, p. 220.

Russell mărturisește că, după terminarea muncii la **Principia Mathematica** nu și-a mai revenit niciodată pe deplin de pe urma oboselii pe care i-a produs-o un efort intelectual atât de intens și de prelungit și că nu a mai fost în stare să lucreze cu abstracții atât de înalte, la același nivel ca mai înainte*. A fost, prin urmare, firesc ca el să fie atras de proiecte mai puțin pretențioase care să-i permită totodată să pună în valoare și să comunice unui public mai larg ceea ce a învățat și a înțeles în ani de supremă încordare. Tocmai în acest moment, în anul 1911, un prieten al lui Russell, filosoful Gilbert Murray, care era unul din editorii colecției **Home University Library**, l-a întrebat dacă nu este dispus să prezinte, într-o formă scurtă și accesibilă, vederile sale asupra filosofiei. "Această întrebare a venit în momentul cel mai potrivit ce poate fi închipuit. Eram bucuros că am scăpat, în cele din urmă, de oboselile raționamentului strict, formal-deductiv; iar părerile mele erau pe atunci atât de bine conturate și stabilite cum n-au fost vreodată, nici mai înainte, nici mai târziu. Datorită acestui fapt am reușit fără greutăți deosebite să le înfățișez relativ simplu și într-un fel ușor de înțeles. Cartea - **Problemele filosofiei** - a fost un mare succes și se vinde (după câte știu) chiar și astăzi foarte bine. Bănuiesc că cei mai mulți filosofi o socotesc drept expunerea reprezentativă a vederilor mele"**. Pentru a sublinia marele contrast dintre efectul unei asemenea lucrări asupra publicului cultivat, asupra reputației și chiar a veniturilor autorului în raport cu cel pe care îl putea produce **Principia Mathematica**, Russell a numit-o un **shilling shocker**.

Problemele filosofiei și scrieri ulterioare ale lui Russell cu un profil asemănător au exercitat o influență considerabilă asupra gândirii secolului nostru, îndeosebi în țările de limbă engleză, nu atât prin afirmațiile pe care le conțin cu privire la diferite teme filosofice, cât printr-un punct de vedere nou asupra obiectivelor și metodei gândirii filosofice, un punct de vedere caracteristic, în linii mari, pentru ceea ce se va numi mai târziu **filosofie analitică**.

Stilul analitic de filosofare, așa cum a fost el înfățișat pentru prima dată unui public mai larg în cărticica lui Russell, primește contur în opoziție, în principal, cu două moduri de a înțelege și de a practica filosofia care aveau încă, la începutul secolului nostru, o poziție dominantă în gândirea occidentală. Primul dintre ele îl reprezintă marea filosofie de sistem care pretinde să ne ofere o cunoaștere prin rațiunea pură, independent de experiență, a lumii ca întreg și să facă astfel posibilă o înte-

---

* Ibidem, vol. I. 1872-1914, p. 153.

** **My Philosophical Development**, p. 102.

meiere a valorilor după care urmează să se conducă viața omului, o filosofie pe care o ilustrează în era modernă operele capitale ale lui Descartes, Spinoza, Leibniz sau Hegel. Russell socotea că filosofiile criticiste și fenomenologice, care propun teorii despre determinările pure și formale, neempirice ale gândirii și conștiinței, reprezintă o varietate mai slăbită a acestei filosofii de sistem. Al doilea dintre ele este o filosofie ce pornește de la cunoștințe științifice despre realitatea naturală și umană și încearcă să se ridice prin generalizări succesive până la nivelul unor aserțiuni despre realitate ca întreg. Aceasta este așa-numita **metafizică inductivă**, cultivată de gânditorii de orientare pozitivistă și evoluționistă. Russell nu credea că pretențiile acestor filosofii rezistă în fața unei examinări critice a întinderii și puterilor cunoașterii omenești. Concluzia la care a fost condus atât de o reflecție de principiu, cât și de instructivele experiențe intelectuale pe care i le-au prilejuit minuțioasele și pretențioasele cercetări asupra fundamentelor matematicii, în care cel mai mic pas înainte trebuia plătit cu mari sforțări, este că filosofia va trebui construită, nu făcând abstracție de realitățile cunoașterii științifice și nici prin generalizarea rezultatelor științelor, ci aplicând o nouă metodă ce capătă contur prin transpunerea creatore a unui demers care a dat roade în științele exacte, și anume **demersul analitic**. Înnoirea pe care o propune Russell în filosofie este în esență o înnoire metodologică. Într-un articol apărut la scurt timp după **Problemele filosofiei**, în numărul din octombrie 1913 al revistei **Monist**, sub titlul **Însemnătatea filosofică a logicii matematice**, el se va exprima astfel: "Orice problemă filosofică autentică este o problemă de clarificare analitică; iar metoda adecvată acestor probleme constă în a porni de la rezultatele date și de a conchide cu privire la premisele pe care se sprijină ele. Rezultatele avute în vedere aici sunt cele date în gândirea comună și științifică". Russell va dezvolta această temă - caracterizarea demersului analitic sau a metodei analitice în filosofie - în cartea mai sus amintită consacrată bilanțului dezvoltării gândirii sale filosofice: "În toate reflecțiile mele - cu privire la matematică, la fizică, la relația dintre limbaj și fapte - m-am condus permanent după o anumită metodă. Am pornit de la presupunerea că toate conținuturile științei și ale «simțului comun» pot fi interpretate în sensul că sunt în linii mari adevărate și m-am întrebat atunci: care este numărul cel mai mic posibil de ipoteze care sunt suficiente pentru derivarea acestui stoc de adevăruri? Aceasta este, desigur, o chestiune în care nu o scoatem la capăt fără apel la tehnici logice detaliate și în care nu există, în afară de aceasta, o soluție absolut univocă. Dacă avem de a face cu un stoc determinat de enunțuri - ca în matematica pură sau în

fizica teoretică - aceste enunțuri pot fi derivate dintr-un număr de presupoziții de bază formulate cu ajutorul unor concepte de bază nedefinite, și tot ceea ce ne îngăduie să micșorăm numărul conceptelor de bază nedefinite și a presupozițiilor nedemonstrate este un progres autentic, căci, în acest fel, șansele de erore vor fi micșorate și numărul de **ostateci** (pentru a folosi o expresie a lui Bacon), care trebuie să garanteze pentru adevărul sistemului în întregul lui, va fi mai mic. Din acest punct de vedere am găsit ca deosebit de îmbucurător faptul că matemtica este reductibilă la logică. Matematicianul german Kronecker spunea că "Dumnezeu a creat numerele întregi și că tot restul - așadar, fracțiile, numerele reale, numerele imaginare și numerele compexe sunt opera omului. Acest punct de vedere era nemulțumitor în măsura în care avem de a face, ca și mai înainte, cu o infinitate de entități misterioase, și anume numerele întregi, respectiv naturale; și am fost de aceea deosebit de fericit atunci când, în cele din urmă, și acestea au putut dispărea de pe scenă și când activitatea creatoare a lui Dumnezeu a fost necesară numai pentru concepte pur logice ca "sau", "nu", "toți" și "unii". Nu vreau desigur să tăgăduiesc că această reducere a matematicii la logică a adus cu sine un număr apreciabil de probleme filosofice, dar oricum aceste probleme sunt mai puțin numeroase și, de departe, nu atât de intratabile ca și cele cu care am avut de a face mai înainte. Înainte a fost, de exemplu, inevitabil să se acorde tuturor numerelor naturale statutul existențial al unor entități platonice. Acum nu trebuie, este adevărat, să contestăm explicit această teză, dar nici să o afirmăm în mod explicit. Cu alte cuvinte: numărul de presupoziții care erau necesare pentru a garanta adevărul matematicii pure s-a micșorat"[*].

Un demers esențial al analizei filosofice este analiza conceptuală sau clarificarea logică a conceptelor. Analiza conceptuală reprezintă atât un instrument puternic al descoperirii filosofice, cât și al criticii filosofice. Utilizarea analizei conceptuale ca instrument de descoperire în filosofie este foarte bine ilustrată în contribuțiile aduse de Russell la precizarea conceptului cunoașterii. Prin aceste contribuții - distincția dintre cunoașterea prin experiență nemijlocită și cunoașterea prin descriere, dintre cunoașterea lucrurilor și cunoașterea adevărurilor - **Problemele filosofiei** marchează începutul filosofiei analitice a cunoașterii. Folosirea analizei conceptuale ca instrument al criticii filosofice, pe de altă parte, este bine pusă în evidență, de exemplu dacă considerăm consecințele clarificării conceptuale a distincției tradiționale dintre adevărurile analitice și

[*] **My Philosophical Development**, p. 219.

sintetice. În măsura în care această clarificare ne conduce la concluzia că toate adevărurile analitice sunt **a priori**, valabile independent de experiență, iar adevărurile sintetice în totalitatea lor sunt **a posteriori**, adică întemeiate pe experiență, rezultă că nu pot exista adevăruri sintetice **a priori**. Dacă așa stau lucrurile, atunci celebra interogație kantiană - cum sunt posibile judecățile (adevărurile) sintetice **a priori**? - nu va indica o problemă filosofică reală și întreaga construcție sistematică din **Critica rațiunii pure**, care reprezintă o încercare de a răspunde la această întrebare, se va dovedi a fi clădită pe nisip. În lipsa unei clarificări logice satisfăcătoare a distincției dintre enunțuri analitice și enunțuri sintetice, Kant nu a putut deosebi în mod clar matematica pură de matematica aplicată - în particular geometria pură de geometria empirică - și a fost condus să creadă că ar fi dovedit în același timp caracterul **a priori** al enunțurilor matematice, cu referire la enunțuri ale matematicii pure care sunt enunțuri ale matematicii aplicate, empirice, care sunt enunțuri **a posteriori**.

Experiența pe care a câștigat-o Russell în munca arid de clarificre logică a fundamentelor matematicii l-a condus la concluzia generală că filosofia ar putea fi reînnoită printr-o utilizare consecventă a capacităților de clarificre conceptuală ale logicii moderne. Exploatarea acestor capacități va oferi atât posibilitatea de a scoate la iveală greșeli de gândire și confuzii conceptuale pe care se sprijină uneori mari construcții, unanim admirate ale filosofiei clasice, cât și posibilitatea de a decide asupra caracterului lgitim al unor interogații filosofice și de a le formula cu o cât mai mare claritate. Russell nu se va sfii să afirme că logica modernă oferă pentru filosofie o metodă de cercetare care ar putea să o reînnoiască în același fel în care a fost reînnoită știința naturii prin introducerea metodelor matematice, în vremea lui Galilei și Newton. Acele probleme ce i-au preocupat pe mulți filosofi ai epocilor trecute pentru care analiza logică s-ar dovedi lipsită de relevanță au fost probleme socotite în mod greșit filosofice, crede Russell. În cartea sa **Cunoașterea noastră despre lumea exterioară**, pe care a publicat-o la scurt timp după **Problemele filosofiei**, și anume în anul 1914, Russell se va exprima deosebit de net în această privință, în maniera lui inimitabilă: "Toate problemele... în măsura în care sunt specific filosofice, pot fi reduse la probleme logice. Iar acest lucru nu este accidental ținând seama de faptul că orice problemă filosofică, supusă unei analize și clarificări indispensabile, se dovedește fie a nu fi filosofică, fie a fi logică". Aceas-

tă schimbare de perspectivă metodologică, caracteristică pentru o orientare influentă în filosofia analitică, va conduce la concluzia că multe dintre interogațiile filosofice tradiționale sunt interogații care, fie depășesc în principiu granițele cunoașterii noastre, fie vor fi recunoscute, în cele din urmă, ca probleme de competența unei anumite ramuri a cunoașterii științifice. "Rămân totuși un număr mare de probleme recunoscute față de care metoda în favoarea căreia pledăm ne oferă toate acele avantaje ale împărțirii în întrebări distincte, ale înaintării tatonatoare, parțiale și progresive și apelului la principii pe baza cărora toți cercetătorii, independent de temperamentul lor, va trebui să cadă de acord. Eșecul filosofiei s-a datorat, până acum, în principal grabei și ambiției; răbdarea și modestia, aici ca și în alte științe, vor deschide calea spre un progres solid și durabil"[*] . Oricum am judeca, astăzi, așteptările pe care le lega Russell, la începutul secolului, de promovarea metodei analizei în filosofie, este clar că această reorientare metodologică a contribuit la accentuarea standardelor argumentative în practica filosofică. Sub acest aspect strădaniile lui Russell rămân până astăzi exemplare. La câteva luni după publicarea **Problemelor filosofiei**, în primăvara anului 1912, el a scris un text, rămas nepublicat, dspre conceptul de materie ale cărui fraze introductive sunt extrem de semnificative: "În cele ce urmează voi încerca să susțin trei teze: (1) Că toate argumentele formulate până acum de filosofi împotriva materiei sunt eronate; (2) Că toate argumentele formulate până acum de filosofi în favoarea materiei sunt eronate; (3) Și că chiar dacă avem motive să presupunem că există materie nu putem avea nici un mijloc pentru a afla ceva cu privire la natura ei intrinsecă"[**] .

Cum ni se înfățișează astăzi marile speranțe și așteptări atât de caracteristice oricărui început pe care le degajă această scriere a lui Russell, după aproape un secol de dezvoltare a noului mod de a concepe și de a practica filosofia care a fost consacrat prin termenul **filosofie analitică**? Ce îl distanțează astăzi pe omul cultivat din punct de vedere filosofic de vederile susținute cu atâta convingere de tânărul Russell? Cititorul unei

---

[*] B. Russell, **On Scientific Method in Philosophy**, The Herbert Spencer Lecture, Oxford, 1914, citat după B. Russell, **Mysticism and Logic and Other Essays**, Unwin Books, London, 1963, p. 93.

[**] Citat după B. McGuinness, **Wittgenstein. A Life**, Duckworth, London, 1988, p. 107.

prefețe nu va aştepta, desigur, un răspuns bine articulat şi elaborat la asemenea întrebări. El se va mulțumi cu câteva sugestii.

Mai întâi, epoca noastră culturală nu mai împărtăşeşte acel robust optimism, hrănit de spiritul ştiințific, ce a animat epoca în care a fost scrisă această mică lucrare. Nu mai putem crede astăzi că, printr-o schimbare bruscă a modului de gândire, de felul celei propuse de Russel şi de alți iluştri inițiatori ai filosofiei analitice, regimul cercetării filosofice ar putea să se apropie până la confundare de cel al cercetării ştiințifice. Suntem în măsură să constatăm că distincția netă dintre **analiză** şi **cunoastere a faptelor** pe care au promovat-o părinții filosofiei analitice, renunțarea deliberată a filosofului la pretenția de a aduce orice fel de contribuții la îmbogățirea şi adâncirea cunoaşterii noastre asupra lumii şi concentrarea lui exclusivă asupra dezvăluirii fundamentelor conceptuale ale ştiințelor şi ale cunoaşterii în genere, precum şi asupra clarificărilor de ordin conceptual, nu i-a apropiat pe cei ce se consacră cercetării filosofice, conduşi de asemene aprincipii, în acelaşi fel în care metodele şi tehnicile ştiinței exacte îi apropie şi îi pun de acord pe toți cei competenți. Filosofi exemplari pentru orientarea numită analitică sunt despărțiți atât prin interogațiile de la care pornesc, cât şi prin presupozițiile pe care le acceptă ca neproblematice. Poate nimic nu spune mai mult în această privință decât prăpastia care s-a deschis cu trecerea timpului între practica filosofică a lui Bertrand Russell şi cea a fostului său student şi prieten de la Cambridge, Ludwig Wittgenstein, în vremea în care primul a scris o carte mică consacrată problemelor filosofiei. La zeci de ani de momentul în care comunicarea lor intelectuală a marcat în mod decisiv începuturile filosofiei analitice, distanța dintre pozițiile lui Russell şi Wittgenstein va fi tot atât de mare ca şi distanța care desparte o variantă sau alta a filosofiei analitice de filosofia de sistem tradițională. În epoca sa mai târzie, Wittgenstein va respinge cu vehemență presupozițiile care au susținut proiectele de cercetare filosofică ale lui Russell. Iar pentru bătrânul Russell influența covârşitoare pe care o vor exercita asupra filosofiei anglo-saxone manuscrisele postume ale lui Wittgenstein va constitui un prilej de profundă nedumerire şi amărăciune. Până şi observatorul nepărtinitor, care pune totuşi la inimă străduințele filosofice, nu va putea citi fără o anume stânjeneală rânduri ca acestea: "Pentru Wittgenstein cel târziu, dimpotrivă, reflecția filosofică serioasă a devenit în mod evident prea obositoare; şi astfel el a născocit o doctrină care trebuie să facă de prisos orice astfel de activitate. Nu am simțit, nici cel puțin un moment, nici cea mai mică tentație de a socoti drept adevărată această filosofie care ridică lenea spirituală la rangul unei virtuți; cu

simt mai degrabă - aşa cum trebuie să mărturisesc - o aversiune extrem de puternică împotriva ei; căci dacă ar fi adevărată, atunci întreaga filosofie ar deveni, în cel mai bun caz, o ştiinţă auxiliară modestă a lexicografiei şi, în cel mai rău caz, nimic altceva decât o joacă fără rost"*. Pentru a ne da seama cât de mare poate deveni uneori înstrăinarea între filosofi de cel mai înalt rang, nu trebuie, aşadar, nici măcar să trecem dincolo de hotarele filosofiei analitice, o filosofie ai cărei întemeietori au fost inspiraţi, mai mult decât întemeietorii oricărei alte orientări filosofice, de idealul obiectivităţii.

În al doilea rând, suntem astăzi mult mai pregătiţi decât cu un secol mai înainte să înţelegem că interogaţia kantiană "Ce pot să ştiu?", o interogaţie spre care converg toate reflecţiile din această mică scriere a lui Russell, nu poate epuiza problemele filosofiei. (Este semnificativ că Russell o intitulează **Problemele filosofiei**, şi nu **Probleme ale filosofiei**). Şi nu suntem în aceeaşi măsură înclinaţi, cum a fost Russell, şi alături de el alţi gânditori însemnaţi de la începutul secolului, să despărţim în mod net şi strict întrebările cu privire la **ceea ce este** de cele cu privire la **ceea ce trebuie să fie** şi să afirmăm că filosoful nu ar trebui să ne spună nimic despre ceea ce suntem ţinuţi să facem şi despre ceea ce putem spera. Autori ce aderă la standardele de claritate şi întemeiere argumentativă promovate de filosofia analitică insistă, astăzi, asupra semnificaţiei şi actualităţii distincţiei kantiene dintre **cunoaştere** şi **gândire**** . Dacă mintea omenească (chiar dacă nu mintea fiecăruia şi la fiecare pas al vieţii) se confruntă şi cu nevoi de orientare globală, urmează că întrebările ce se ridică în faţa ei nu vor putea fi limite la cele ce pot să primească răspunsuri intersubiectiv controlabile, care întrunesc consensul tuturor celor competenţi. Sfera intereselor intelectuale legitime este mai cuprinzătoare decât cea în care se exercită cu succes competenţele cunoaşterii obiective şi ale analizei filosofice. O autolimitare globală nu este însă nici posibilă şi nici de dorit.

Mircea Flonta

My Philosophical Development, p. 217.

* Vezi, de exemplu, H. Schnädelbach, **Metafizică şi religie astăzi**, în **Academica**, anul II, februarie şi martie 1992.

Cuprins

1	Aparență și realitate	1
2	Existența materiei	8
3	Natura materiei	15
4	Idealismul	22
5	Cunoașterea prin experiență nemijlocită și cunoașterea prin descriere	28
6	Despre inducție	38
7	Despre cunoașterea principiilor generale	45
8	Cum este posibilă cunoașterea **a priori**	53
9	Lumea universaliilor	59
10	Despre cunoașterea universaliilor	66
11	Despre cunoașterea intuitivă	73
12	Adevăr și fals	78
13	Cunoaștere, eroare și opinie probabilă	86

14 Limitele cunoaşterii filosofice 93

15 Valoarea filosofiei 100

Notă bibliografică 106

Anexă: Cuvânt înainte la traducerea germană 107

Index 109

1
Aparență și realitate

Există oare cunoaștere care să fie atât de sigură încât nici un om rezonabil să nu o poată pune la îndoială? Această întrebare, care ar putea să nu pară dificilă la prima vedere, este în realitate una dintre cele mai dificile care se pot pune. Atunci când vom fi înțeles obstacolele din calea unui răspuns tranșant și încrezător, vom fi înaintat substanțial în studiul filosofiei - deoarece filosofia este tocmai încercarea de a răspunde la astfel de întrebări ultime, nu neglijent și dogmatic, așa cum o facem în viața obișnuită și chiar în științe, ci critic, în urma studierii a tot ceea ce face greu de abordat aceste întrebări și a dezvăluirii inexactității și confuziei pe care le ascund ideile noastre obișnuite.

În viața cotidiană luăm drept certe multe lucruri pe care o cercetare mai atentă le arată atât de pline de contradicții încât numai un mare efort de gândire ne permite să aflăm ce putem realmente să credem. În căutarea certitudinii este natural să începem cu experiențele noastre prezente și fără îndoială că într-un anumit sens cunoașterea trebuie derivată din ele. Însă orice afirmație despre ceea ce ne permit ele să cunoaștem este foarte probabil falsă. Mi se pare că acum stau pe un scaun, la o masă de o anumită formă, pe care văd foi de hârtie scrise de mână sau tipărite. Întorcându-mi capul văd afară pe fereastră clădiri, nori și soarele. Cred că soarele se află cam la nouăzeci și trei de milioane de mile de pământ; că este un glob fierbinte de multe ori mai mare decât pământul; că datorită rotației pământului răsare în fiecare dimineață și că va continua să o facă pentru un timp nedefinit și în viitor. Cred că dacă oricare altă persoană normală va veni în camera mea, va vedea aceleași scaune și mese și hârtii ca și mine și că masa pe care o văd este aceeași cu masa pe care o simt apăsând pe brațul meu. Toate acestea par atât de evidente încât cu greu merită osteneala să fie afirmate, cu excepția cazului când servesc drept răspuns cuiva care se îndoiește că știu ceva. Și totuși toate acestea pot fi pu-

se în mod rezonabil la îndoială, şi cer o discuţie mult mai atentă înainte de a fi siguri că le-am afirmat într-o formă care este pe deplin adevărată.

Pentru a evidenţia dificultăţile noastre, să ne concentrăm atenţia asupra mesei. Pentru ochi ea este dreptunghiulară, brună şi lucioasă, la atingere este netedă, rece şi dură; atunci când o lovesc cu degetele, produce un sunet lemnos. Oricine altcineva care vede, simte şi aude masa va accepta această descriere, astfel încât s-ar părea că nu s-ar ivi nici o dificultate, însă de îndată ce încercăm să fim mai precişi încep încurcăturile. Deşi cred că masa este "în realitate" peste tot de aceeaşi culoare, părţile albe care reflectă lumina arată mult mai strălucitoare decât celelalte părţi, iar unele părţi arată albe datorită luminii reflectate. Ştiu că dacă mă mişc părţile care vor reflecta lumina vor fi diferite, astfel încât distribuţia aparentă a culorilor pe masă se va schimba. Rezultă că dacă mai mulţi oameni privesc masa în acelaşi moment, nu vor exista doi dintre ei care să vadă exact aceeaşi distribuţie de culori, deoarece nu există doi care să o poată vedea din exact acelaşi punct, şi orice schimbare a punctului de vedere produce o schimbare în modul în care este reflectată lumina.

Pentru cele mai multe scopuri practice aceste diferenţe nu sunt importante, însă pentru pictor ele sunt de cea mai mare importanţă: pictorul trebuie să se dezobişnuiască să gândească că lucrurile par să aibă culoarea despre care simţul comun spune că o au în realitate, şi să înveţe să vadă lucrurile aşa cum apar. Aici avem deja începutul uneia dintre distincţiile care produc cele mai multe încurcături în filosofie - distincţia între aparenţă şi "realitate", între ce par să fie lucrurile şi ce sunt. Pictorul vrea să ştie ce par să fie lucrurile, omul practic şi filosoful vor să ştie ce sunt; însă filosoful doreşte să ştie aceasta mai intens decât omul practic şi este tulburat de cunoaşterea dificultăţilor găsirii unui răspuns la întrebare.

Să ne întoarcem la masă. Din cele pe care le-am constatat, este evident că nu există nici o culoare care să apară în mod predominant drept **culoarea** mesei, sau măcar a unei părţi particulare a mesei - ea pare de culori diferite din puncte de vedere diferite, şi nu există nici un motiv pentru a considera vreunele dintre acestea ca fiind în mai mare măsură culoarea ei reală decât altele. Mai ştim că chiar şi dintr-un punct de vedere dat, culoarea va părea diferită în lumină artificială sau pentru un om ce nu percepe culorile, sau pentru un om ce poartă ochelari albaştri, în timp ce în întuneric nu va exista nici o cu-

loare, deși atingerea și sunetul mesei vor fi neschimbate. Această culoare nu este ceva inerent mesei, ci ceva care depinde de masă, de privitor și de modul în care lumina cade pe masă. Atunci când în viața obișnuită vorbim despre **culoarea** mesei, înțelegem prin aceasta doar acea culoare pe care va părea să o aibă pentru un privitor normal dintr-un punct de vedere obișnuit în condiții obișnuite de iluminare. Însă celelalte culori care apar în alte condiții pot la fel de bine să fie considerate reale; prin urmare, pentru a evita favoritismul suntem obligați să negăm că, în sine, masa are vreo culoare particulară.

Același lucru se aplică texturii. Cu ochiul liber se pot vedea fibrele lemnului însă altfel masa arată netedă și plană. Dacă ne-am uita la ea printr-un microscop, ar trebui să vedem asperități, ridicături și adâncituri și tot felul de diferențe care sunt imperceptibile pentru ochiul liber. Care dintre acestea este masa reală? Suntem tentați în mod natural să spunem că ceea ce vedem prin microscop este mai real însă și această imagine s-ar schimba cu un microscop și mai puternic. În acest caz, dacă nu putem avea încredere în ceea ce vedem cu ochiul liber, de ce trebuie să ne încredem în ceea ce vedem printr-un microscop? Astfel încrederea în simțuri despre care vorbeam la început ne părăsește din nou.

Lucrurile nu stau mai bine cu **forma** mesei. Toți obișnuim să facem judecăți despre formele "reale" ale lucrurilor și o facem într-un mod atât de necritic încât ajungem să gândim că vedem de fapt formele reale însă, de fapt, așa cum toți va trebui să învățăm dacă încercăm să desenăm un lucru dat, acesta arată diferit ca formă din fiecare punct de vedere diferit. Dacă masa noastră este "în realitate" dreptunghiulară, ea va arată din aproape toate punctele de vedere, ca și cum ar avea două unghiuri ascuțite și două unghiuri obtuze. Dacă laturile opuse sunt paralele, ele vor arăta ca și cum ar converge într-un punct depărtat față de privitor; dacă ele sunt de lungime egală, vor arăta ca și cum latura mai apropiată ar fi mai lungă. Toate aceste lucruri nu sunt de obicei observate atunci când se privește o masă, deoarece experiența ne-a învățat să construim forma "reală" din forma aparentă și forma "reală" este cea care ne interesează ca oameni practici. Însă forma "reală" nu este ceea ce vedem; este ceva dedus din ceea ce vedem. Iar ceea ce vedem se schimbă în mod constant după cum ne mișcăm prin cameră; astfel încât și aici simțurile par să nu ne dea adevărul despre masa însăși, ci numai despre aparența mesei.

Dificultăți similare apar atunci când examinăm simțul tactil. Este adevărat că masa ne dă întotdeauna o senzație de duritate și că simțim că opune rezistență la apăsare. Însă senzația pe care o obținem depinde de cât de puternic apăsăm masa și de asemenea de partea corpului cu care o apăsăm; astfel încât nu se poate presupune că diferitele senzații datorate apăsărilor diferite sau părților diferite ale corpului dezvăluie **în mod direct** vreo proprietate anume a mesei, ci cel mult că sunt **semne** ale unei proprietăți care poate cauzează toate senzațiile, însă de fapt nu apare în nici una din ele. Același lucru se aplică într-un mod și mai evident sunetelor care pot fi produse prin lovirea mesei.

Devine astfel evident că masa reală, dacă există, nu este aceeași cu cea a cărei experiență imediată o avem prin intermediul vederii sau pipăitului sau auzului. Masa reală, dacă există, nu ne este nicidecum cunoscută **în mod imediat**, ci trebuie să fie dedusă din ceea ce se știe în mod imediat. Apar deci două probleme foarte dificile și anume 1) Există o masă reală? 2) Dacă da, ce fel de obiect poate să fie?

În examinarea acestor probleme va fi util să dispunem de câțiva termeni simpli al căror înțeles este precis și clar. Să numim "date senzoriale" lucrurile care ne sunt imediat cunoscute în senzație: lucruri cum ar fi culorile, sunetele, mirosurile, durităților, asperitățile și așa mai departe. Vom da numele "senzație" experienței de a sesiza în mod imediat aceste lucruri. Astfel, ori de câte ori vedem o culoare, avem senzația culorii, însă culoarea însăși este un dat senzorial nu o senzație. Culoarea este aceea **pe care** o trăim în mod imediat, dar trăirea însăși este senzația. Este clar că, dacă ajungem să știm ceva despre masă, trebuie să fie prin intermediul datelor senzoriale - culoare brună, formă dreptunghiulară, netezime, etc - pe care le asociem cu masa; însă din motivele pe care le-am dat, nu putem spune că masa **este** tot una cu datele senzoriale, sau măcar că datele senzoriale sunt proprietăți directe ale mesei. Astfel apare o problemă cu privire la relația datelor senzoriale cu masa reală, presupunând că există un astfel de lucru.

Vom numi masa reală, dacă există, "obiect fizic". Prin urmare trebuie să examinăm relația datelor senzoriale cu obiectele fizice. Clasa tuturor obiectelor fizice se numește "materie". Prin urmare cele două întrebări ale noastre pot fi reformulate după cum urmează: 1) Există materia? 2) Dacă da, care este natura sa?

Filosoful care a evidențiat pentru prima dată cu putere temeiurile pentru a considera că obiectele imediate ale simțurilor noastre nu există independent de noi a fost episcopul Berkeley (1685-1753). Cartea lui **Three Dialogues between Hylas and Philonous, in Opposition**

to Sceptics and Atheists încearcă să demonstreze că materia nu există și că lumea nu constă decât din minți și ideile lor. Hylas a crezut până atunci în materie însă el nu este un oponent pe măsura lui Philonous, care îl conduce fără milă în contradicții și face ca negația sa a existenței materiei să pară la sfârșit ca aproape ținând de simțul comun. Argumentele folosite au valori foarte diferite: unele sunt importante și valide, altele sunt confuze sau sofistice. Însă Berkeley rămâne cu meritul de a fi arătat că este posibil să se nege existența materiei fără a se cădea în absurditate și că, dacă există obiecte independente de noi, ele nu pot fi obiectele imediate ale senzațiilor noastre.

Se pun în mod implicit două întrebări diferite atunci când întrebăm dacă există materia și este important să le diferențiem. Prin "materie" înțegelem în mod obișnuit ceva ce este opus "minții", ceva despre care gândim că ocupă spațiu și este în mod radical incapabilă de orice fel de gândire sau conștiință. Berkeley neagă materia mai ales în acest sens; cu alte cuvinte, el nu neagă că datele senzoriale pe care în mod obișnuit le luăm drept semne ale existenței mesei sunt realmente semne ale existenței a **ceva** independent de noi, însă el neagă că acest ceva este non-mental, că nu este nici minte nici o mulțime de idei ale unei anumite minți. El admite că trebuie să existe ceva care continuă să existe atunci când ieșim din cameră sau închidem ochii și că ceea ce numim a vedea masa ne dă realmente temeiuri să credem în ceva care persistă chiar și atunci când nu îl vedem. Însă el crede că acest ceva nu poate fi de o natură radical diferită de ceea ce vedem și că nu poate fi cu totul independent de vedere, deși trebuie să fie independent de vederea **noastră**. El ajunge astfel să considere masa "reală" o idee în mintea lui Dumnezeu. O astfel de idee are permanența și independența necesare față de noi, fără a fi așa cum ar fi materia - ceva cu totul imposibil de cunoscut, în sensul că o putem doar infera și nu o putem niciodată percepe direct și imediat.

După Berkeley, alți filosofi au susținut de asemenea că, deși existența mesei nu depinde de faptul dacă eu o văd sau nu, ea depinde de faptul de a fi văzută (sau altfel sesizată în senzație) de **o** minte - nu neapărat mintea lui Dumnezeu, ci mai adesea întreaga minte colectivă a universului. Ca și Berkeley, ei susțin acest lucru mai ales deoarece cred că nu poate exista nimic real - în orice caz nimic despre care să se știe că este real - în afară de minți și de gândurile și simțămintele lor. Am putea enunța argumentul prin care ei își susțin poziția cam în mo-

dul următor: "Orice poate fi gândit este o idee în mintea unei persoane care gândeşte despre ea; prin urmare nu se poate gândi nimic altceva în afara ideilor din minţi; prin urmare orice altceva este de neconceput, iar ceea ce este de neconceput nu poate exista".

În opinia mea un astfel de argument este eronat; firește că cei care îl avansează nu îl formulează atât de concis şi de grosolan. Însă valid sau nu, argumentul a fost de foarte multe ori avansat sub o formă sau alta, iar foarte mulţi filosofi, poate o majoritate, au susţinut că nu există nimic în afara minţilor şi a ideilor lor. Astfel de filosofi sunt numiţi idealişti. Atunci când explică materia, ei fie spun, ca Berkeley, că materia nu este nimic altceva decât o colecţie de idei, fie spun ca Leibniz (1616-1716) că ceea ce apare ca materie este în realitate o colecţie de minţi mai mult sau mai puţin rudimentare.

Însă, deşi aceşti filosofi neagă materia ca opusă minţii, ei acceptă totuşi materia într-un alt sens. Vă amintiţi că am pus două întrebări şi anume 1) Există vreo masă reală? 2) Dacă da, ce fel de obiect poate fi? Atât Berkeley cât şi Leibniz admit că există o masă reală, însă Berkeley spune că ea constă în anumite idei din mintea lui Dumnezeu, iar Leibniz spune că este o colonie de suflete. Astfel amândoi răspund afirmativ la prima noastră întrebare şi se despart de opiniile muritorilor de rând doar în ceea ce priveşte răspunsul lor la cea de-a doua întrebare. De fapt, aproape toţi filosofii par să fie de acord că există o masă reală: aproape toţi sunt de acord că oricât de mult pot depinde datele noastre senzoriale - culoare, formă, netezime, etc. - de noi, prezenţa lor este totuşi un semn a ceva ce există independent de noi, ceva poate complet diferit de datele noastre senzoriale şi care totuşi trebuie considerat drept cauza acelor date senzoriale ori de câte ori ne aflăm într-o relaţie adevărată cu masa reală.

Evident că acest punct în care filosofii sunt de acord - concepţia potrivit căreia **există** o masă reală, oricare ar fi natura ei - este de o importanţă vitală şi va merita să examinăm temeiurile pentru a accepta această concepţie înainte de a trece la următoarea problemă referitoare la natura masei reale. Prin urmare, următorul nostru capitol se va ocupa cu temeiurile pentru a presupune că există o masă reală.

Înainte de a trece mai departe, ar fi bine să examinăm pentru un moment ce am descoperit până acum. A reieşit că dacă luăm un obiect obişnuit de felul acelora despre care se presupune că sunt cunoscute prin simţuri, ceea ce ne spun simţurile în mod **imediat** nu este adevă-

rul despre obiect așa cum este el separat de noi, ci numai adevărul despre anumite date senzoriale, care după câte ne putem da seama, depind de relațiile dintre noi și obiect. Astfel ceea ce vedem și simțim direct este doar "aparență", despre care credem că este un semn al unei anumite "realități" ascunse.

Însă dacă realitatea nu este ceea ce apare, avem vreun mijloc de a ști dacă există vreo realitate? Și dacă da, avem vreun mijloc de a descoperi cum este ea?

Astfel de întrebări sunt tulburătoare și este dificil să știm dacă nu cumva sunt adevărate cele mai stranii ipoteze. Astfel, masa noastră familiară, care până acum nu ne-a dat aproape de loc de gândit, a devenit o problemă plină de posibilități surprinzătoare. Singurul lucru pe care îl știm despre ea este că nu este ceea ce pare. Dincolo de acest rezultat modest, avem deocamdată cea mai completă libertate de a construi ipoteze. Leibniz ne spune că este o comunitate de suflete; Berkeley ne spune că este o idee în mintea lui Dumnezeu; știința serioasă, nu mai puțin uimitoare, ne spune că este o vastă colecție de sarcini electrice aflate într-o mișcare intensă.

Între aceste posibilități surprinzătoare, îndoiala sugerează că poate nu există nici o masă. Dacă nu poate **răspunde** la atâtea întrebări pe cât am dori, filosofia are cel puțin capacitatea de a **pune** întrebări care fac lumea mai interesantă și arată stranietatea și miraculosul care se află chiar sub suprafața celor mai banale lucruri din viața cotidiană.

2
Existența materiei

În acest capitol trebuie să ne întrebăm dacă în vreun sens sau altul există ceva care să aibă însușirile materiei. Există vreo masă care are o anumită natură intrinsecă și continuă să existe atunci când nu o privesc, sau masa este doar un produs al imaginației mele, o masă visată într-un vis prelungit? Această întrebare este de cea mai mare importanță, căci dacă nu putem fi siguri de existența independentă a obiectelor, nu putem fi siguri de existența independentă a corpurilor altor oameni și prin urmare cu atât mai puțin de aceea a minților altor oameni, deoarece nu avem alte temeiuri pentru a crede în mințile lor, în afara celor derivate din observarea corpurilor lor. Astfel, dacă nu putem fi siguri de existența independentă a obiectelor, vom rămâne singuri într-un deșert - s-ar putea ca întreaga lume exterioară să nu fie nimic altceva decât un vis și ca doar noi să existăm. Aceasta este o posibilitate neliniștitoare; însă, deși nu se poate **demonstra** în mod strict că este falsă, nu există nici cel mai mic motiv pentru a presupune că este adevărată. În acest capitol trebuie să înțelegem de ce lucrurile stau așa.

Înainte de a aborda aceste chestiuni discutabile, să încercăm să găsim un punct mai mult sau mai puțin fix de la care să începem. Deși ne îndoim de existența fizică a mesei, nu ne îndoim de existența datelor senzoriale care ne-au făcut să credem că acolo este o masă; nu ne îndoim că atunci când privim apar o anumită culoare și formă și că atunci când apăsăm, avem experiența unei anumite senzații de duritate. Nu punem la îndoială toate aceste aspecte psihologice. De fapt, indiferent ce altceva poate fi îndoielnic, cel puțin unele dintre experiențele noastre imediate par absolut certe.

Descartes (1596-1650), întemeietorul filosofiei moderne, a inventat o metodă care poate fi încă folosită în mod profitabil - metoda îndoielii

sistematice. El și-a impus să nu mai creadă nimic decât dacă poate vedea în mod clar și distinct că este adevărat. Va pune la îndoială tot ceea ce putea pune la îndoială, până în momentul în care va găsi un motiv pentru a nu o mai face. Aplicând această metodă, el s-a convins treptat că singura existență de care putea fi **pe deplin** sigur era propria sa existență. El și-a imaginat un demon înșelător, care prezenta lucruri ireale simțurilor sale într-o fantasmagorie perpetuă; ar putea fi foarte improbabil ca un astfel de demon să existe, însă este totuși posibil și, prin urmare, este posibil să se pună la îndoială lucrurile percepute prin simțuri.

Însă îndoiala în privința propriei sale existențe nu era posibilă, căci dacă nu ar fi existat, nu l-ar fi putut înșela nici un demon. Dacă se îndoia, trebuia să existe; dacă avea experiențe de un fel oarecare, trebuia să existe. Astfel, propria sa existență era o certitudine absolută pentru el. "Gândesc, deci exist" a spus el (**Cogito ergo sum**); și pe baza acestei certitudini și-a propus să reclădească lumea cunoașterii, pe care îndoiala sa o lăsase în ruine. Inventând metoda îndoielii și arătând că lucrurile subiective sunt cele mai sigure, Descartes a adus un mare serviciu filosofiei, care îl face încă util pentru toți cei cei ce studiază subiectul.

Argumentul lui Descartes trebuie însă folosit cu o anumită precauție: "**Eu** gândesc, deci **eu** exist", spune ceva mai multe decât este strict sigur. S-ar părea că suntem pe deplin siguri că astăzi suntem aceeași persoană ca și ieri și fără îndoială că aceasta este adevărat într-un sens. Este însă la fel de greu de ajuns la eul real ca și la masa reală, și el nu pare să aibă acea certitudine absolută, convingătoare, specifică experiențelor particulare. Atunci când privesc masa mea și văd o anumită culoare brună, ceea ce este imediat absolut sigur nu este "**Eu** văd o culoare brună" ci mai degrabă "este văzută o culoare brună". Firește că aceasta presupune ceva (sau pe cineva) care vede culoarea brună; însă nu presupune prin sine acea persoană mai mult sau mai puțin permanentă, pe care o numim "Eu". Potrivit certitudinii imediate s-ar putea ca acel care vede culoarea brună să existe doar momentan și să nu fie identic cu acela care are o experiență diferită în momentul următor.

Prin urmare, gândurile și trăirile noastre particulare sunt acelea care au certitudinea primitivă. Acest lucru este valabil și pentru vise și halucinații și pentru percepțiile normale: atunci când visăm sau vedem o fantomă avem cu siguranță senzațiile pe care credem că le avem, însă din diferite motive se afirmă că acestor senzații nu le corespunde nici un obiect fizic. Astfel certitudinea cunoașterii experiențelor noastre nu trebuie

în nici un fel limitată pentru a admite cazuri excepționale. Prin urmare aici avem o bază solidă de la care să începem căutarea cunoașterii.

Problema pe care trebuie să o examinăm este următoarea: dat fiind că suntem siguri de datele noastre senzoriale, avem vreun motiv să le privim ca pe semne ale existenței a ceva diferit, pe care îl putem numi obiectul fizic? Atunci când am enumerat toate datele senzoriale pe care în mod natural ar trebui să le privim ca legate de masă, am spus tot ce era de spus despre masă sau mai există ceva - ceva ce nu este un dat senzorial, ceva ce persistă atunci când ieșim din cameră? Simțul comun răspunde fără ezitare că există. Ceea ce poate fi cumpărat și vândut și împins încoace și încolo și peste care se poate pune o față de masă, și așa mai departe, nu poate fi **doar** o colecție de date senzoriale. Dacă fața de masă ascunde complet masa, nu vom avea nici un fel de date senzoriale asupra mesei, și prin urmare dacă masa nu ar fi fost altceva decât o mulțime de date senzoriale, ea ar fi încetat să existe, iar fața de masă ar fi suspendată în aer, atârnând, printr-un miracol, în locul unde masa fusese mai înainte. Aceasta pare de-a dreptul absurd însă oricine vrea să devină filosof trebuie să învețe să nu se teamă de absurdități.

Un motiv important pentru care simțim nevoia să asigurăm un obiect fizic în plus față de datele senzoriale este că vrem **același** obiect pentru oameni diferiți. Atunci când zece oameni stau împrejurul unei mese de seară, pare absurd să susținem că ei nu văd aceeași față de masă, aceleași cuțite și furculițe și linguri și pahare. Însă datele senzoriale sunt personale pentru fiecare persoană separată; ceea ce este imediat prezent vederii unuia, nu este imediat prezent vederii altuia: toți văd lucrurile din puncte de vedere ușor diferite și prin urmare le văd ușor diferit. Astfel pentru a exista obiecte public neutre care să poată într-un anumit sens să fie recunoscute de mulți oameni diferiți, trebuie să existe ceva mai mult și dincolo de datele senzoriale private și particulare care apar diferiților oameni. Ce motiv avem ,deci, pentru a crede că există astfel de obiecte public neutre?

Primul răspuns care ni se impune în mod natural este că deși oameni diferiți pot vedea masa ușor diferit, totuși ei văd lucruri mai mult sau mai puțin similare atunci când privesc masa, iar variațiile în ceea ce văd respectă legile perspectivei și ale reflecției luminii, astfel încât este ușor să se ajungă la un obiect permanent care stă la originea datelor senzoriale ale tuturor. Mi-am cumpărat masa de la ocupantul

anterior al camerei mele; nu aș fi putut cumpărat datele **sale** senzoriale, care au pierit atunci când el a plecat, însă aș fi putut cumpăra și am cumpărat așteptarea încrezătoare a unor date senzoriale mai mult sau mai puțin similare. Prin urmare faptul că oamenii diferiți au date senzoriale diferite și că o persoană are date senzoriale similare într-un loc dat la momente diferite este acela care ne face să presupunem că în plus față de datele senzoriale și dincolo de ele există un obiect public permanent care stă la originea sau cauzează datele senzoriale ale diferiților oameni în diferite momente.

În măsura în care considerațiile de mai sus depind de supoziția că există alți oameni în afară de noi înșine, ele nu atacă problema în discuție. Alți oameni sunt reprezentați pentru mine de anumite date senzoriale, cum ar fi imaginea lor sau sunetul vocilor lor și, dacă nu aș avea nici un motiv să cred că există obiecte fizice independente de datele mele senzoriale, nu aș avea nici un motiv să cred că există alți oameni altfel decât ca părți ale visului meu. Prin urmare, atunci când încercăm să arătăm că trebuie să existe obiecte independente de propriile noastre date senzoriale, nu putem apela la mărturia altor oameni, deoarece însăși acestă mărturie constă din date senzoriale și nu dezvăluie exprienețele altor oameni decât dacă datele noastre senzoriale sunt semne ale unor lucruri ce există independent de noi. Prin urmare, dacă este posibil, trebuie să găsim la propriile noastre experiențe pur private caracteristici care arată sau tind să arate că în lume există și alte lucruri în afară de noi înșine și de experiențele noastre individuale.

Într-un sens, trebuie să se admită că nu vom putea niciodată să **demonstrăm** existența unor lucruri diferite de noi și de experiențele noastre. Nici o absurditate logică nu rezultă din ipoteza că lumea constă din mine însumi și gândurile, trăirile și senzațiile mele și că orice altceva este doar închipuire. În vise pare că este prezentă o lume foarte complicată și totuși la trezire ne dăm seama că a fost o iluzie; cu alte cuvinte ne dăm seama că datele senzoriale din vis nu par să fi avut legătură cu obiecte fizice de felul celor pe care ar trebui să le inferăm în mod natural din datele noastre senzoriale. (Este adevărat că atunci când se acceptă că există lumea fizică, este posibil să se găsească și cauze fizice pentru datele senzoriale din vise: de exemplu, o ușă care se trântește ne poate face să visăm o bătălie navală. Însă, deși în acest caz există o **cauză** fizică pentru datele senzoriale, nu există nici un obiect fizic care să **corespundă** datelor senzoriale în modul în care

le-ar corespunde o bătălie navală reală.) Nu există nici o imposibilitate logică în ipoteza că întreaga viață este un vis, în care noi înșine creăm toate obiectele pe care le întâlnim. Însă, deși ea nu este logic imposibilă, nu există nici un motiv pentru a presupune că este adevărată; de fapt, ca modalitate de a explica faptele propriei noastre vieți, ea este o ipoteză mai puțin simplă decât ipoteza de simț comun că realmente există obiecte independente de noi, a căror acțiune asupra noastră cauzează senzațiile pe care le avem.

Modul în care ipoteza că există realmente obiecte fizice simplifică situația este u,or de văzut. Dacă pisica apare la un moment dat într-o parte a încăperii, și la alt moment în altă parte, este natural să presupunem că s-a mișcat dintr-o parte în alta, trecând printr-o serie de poziții intermediare. Însă dacă ea este doar o mulțime de date senzoriale, nu ar fi putut niciodată să existe într-un loc în care nu am văzut-o; așa încât va trebui să presupunem că nu a existat deloc atât timp cât nu priveam și că a reînceput brusc să existe într-un alt loc. Dacă pisica există indiferent dacă o văd sau nu, putem înțelege din propria noastră experiență cum se face că devine flămândă între o masă și următoarea; însă dacă nu există atunci când nu o văd, pare ciudat ca pofta de mâncare să crească la fel de repede pe timpul non-existenței ca și pe cel al existenței. Iar dacă pisica constă numai din date senzoriale, ea nu poate fi **flămândă**, deoarece nici o altă foame în afară de a mea nu poate fi un dat senzorial pentru mine. Astfel comportamentul datelor senzoriale care reprezintă pisica pentru mine, deși pare foarte natural atunci când este privit ca o expresie a foamei, devine cu totul inexplicabil atunci când este privit ca simple mișcări și schimbări ale unor pete de culoare, care sunt la fel de incapabile de a simți foamea ca și un triunghi de a juca fotbal.

Însă dificultatea în cazul pisicii este neînsemnată în comparație cu dificultatea din cazul ființelor umane. Atunci când vorbesc ființele umane - adică auzim anumite sunete pe care le asociem cu idei și simultan vedem anumite mișcări de buze și expresii faciale - este foarte dificil să presupunem că ceea ce auzim nu este expresia unui gând, după cum am ști dacă am emite noi aceleași sunete. Firește că lucruri similare se petrec în vise, unde greșim în ceea ce privește existența altor oameni. Însă visele sunt mai mult sau mai puțin sugerate de ceea ce numim viața conștientă, și pot fi mai mult sau mai puțin explicate pe baza principiilor științifice dacă presupunem că realmente există o

lume fizică. Astfel toate principiile de simplitate ne îndeamnă să adoptăm poziția naturală potrivit căreia realmente există obiecte diferite de noi înșine și de datele noastre senzoriale, obiecte care au o existență independentă de percepția noastră.

Firește că nu prin argument am ajuns mai întâi la convingerea existenței unei lumi exterioare independente. Am găsit această convingere în noi de îndată ce am început să reflectăm: este ceea ce putem numi o convingere **instinctivă**. Nu am fi ajuns niciodată să punem la îndoială această convingere dacă nu ar fi existat faptul că, cel puțin în cazul vederii, s-ar părea că datul senzorial este crezut în mod instinctiv ca fiind obiectul independent, în timp ce argumentele arată că obiectul nu poate fi identic cu datul senzorial. Însă această descoperire - care nu este de loc paradoxală în cazul gustului, mirosului și auzului și numai într-o mică măsură în cazul pipăitului - nu afectează convingerea noastră instinctivă că **există** obiecte ce **corespund** datelor noastre senzoriale. Dat fiind că această convingere nu conduce la nici un fel de dificultăți ci dimpotrivă tinde să simplifice și să sistematizeze explicația pe care o dăm experiențelor noastre, pare să nu existe nici un temei bun pentru a o respinge. Putem prin urmare să admitem - deși cu o ușoară îndoială datorată viselor - că lumea exterioară există realmente și că existența ei nu depinde de continuitatea percepției noastre.

Argumentul care ne-a condus la această concluzie este fără îndoială mai puțin puternic decât am dori, însă este reprezentativ pentru multe argumente filosofice, și, deci merită să examinăm pe scurt caracteristicile generale și validitatea lui. Constatăm că întreaga cunoaștere trebuie construită pe convingerile noastre instinctive și că, dacă acestea sunt respinse, nu rămâne nimic. Însă între convingerile noastre instinctive unele sunt mult mai puternice decât altele, în timp ce multe au ajuns, prin forța obișnuinței și a asociației, să se împletească cu alte convingeri care în realitate nu sunt instinctive, ci despre care se presupune în mod fals că fac parte din ceea ce se crede în mod instinctiv.

Filosofia ar trebui să ne descrie ierarhia convingerilor noastre instinctive, începând cu cele pe care le susținem cel mai puternic, și prezentând-o pe fiecare cât mai izolată și mai liberă de adăugiri irelevante. Ea ar trebui să încerce să arate că, în forma în care sunt în cele din urmă expuse convingerile noastre instinctive, ele nu intră în conflict, ci formează un sistem armonios. Niciodată nu poate exista un alt motiv pentru a respinge o convingere instinctivă decât acela că intră în

conflict cu altele; prin urmare, dacă se constată că ele se armonizează, poate fi acceptat întregul sisem.

Fireşte că este **posibil** ca oricare dintre convingerile noastre sau toate la un loc să fie greşite, şi prin urmare toate trebuie privite cu un anumit grad de îndoială. Însă nu putem avea un temei să respingem o convingere decât datorită altei convingeri. Prin urmare, organizându-ne convingerile noastre instinctive şi consecinţele lor şi determinând pe care dintre ele este mai uşor să o modificăm sau să o abandonăm dacă este necesar, putem ajunge, plecând doar de la ceea ce credem în mod instinctiv, la o organizare sistematic ordonată a cunoaşterii noastre în care, deşi **posibilitatea** erorii rămâne, probabilitatea ei este micşorată de corelaţia părţilor şi de cercetarea critică premergătoare acceptării.

Filosofia poate îndeplini măcar această funcţie. În mod îndreptăţit sau nu, cei mai mulţi filosofi cred că filosofia poate face mult mai mult - că ne poate oferi cunoaştere, imposibil de obţinut în alt mod, cu privire la univers ca întreg şi la natura realităţii ultime. Indiferent dacă acesta este sau nu adevărul, filosofia poate cu siguranţă să îndeplinească funcţia mai modestă despre care am vorbit, iar aceasta este cu siguranţă suficientă pentru cei care la un moment dat au început să se îndoiască de valabilitatea simţului comun, în a justifica munca îndelungată şi dificilă pe care o presupun problemele filosofice.

3
Natura materiei

În capitolul precedent am stabilit, deşi fără a putea să găsim temeiuri demonstrative, că este raţional să credem că datele noastre senzoriale - de exemplu, acelea pe care le considerăm asociate cu masa mea - sunt realmente semne ale existenţei a ceva independent de noi şi de percepţiile noastre. Cu alte cuvinte, presupun că dincolo de aceste senzaţii de culoare, duritate, zgomot şi aşa mai departe, care alcătuiesc aparenţa mesei pentru mine, mai există ceva **ale cărui** aparenţe sunt aceste lucruri. Culoarea încetează să existe dacă îmi închid ochii, senzaţia de duritate încetează să existe dacă întrerup contactul braţului meu cu masa, sunetul încetează să mai existe dacă încetez să bat darabana pe masă. Însă nu cred că atunci când încetează toate aceste lucruri încetează şi masa să existe. Dimpotrivă, cred că deoarece masa există în mod continuu, toate aceste date senzoriale vor reapare atunci când îmi deschid ochii, pun braţul la loc şi încep din nou să bat darabana. Problema pe care trebuie să o examinăm în acest capitol este: care este natura acestei mase reale, ce persistă independent de percepţia mea?

La această întrebare ştiinţa fizicii dă un răspuns, e adevărat întrucâtva incomplet şi în parte încă foarte ipotetic, totuşi demn de respect aşa cum este. Mai mult sau mai puţin inconştient, ştiinţa fizicii a tins spre concepţia că toate fenomenele naturale trebuie să fie reduse la mişcări. Lumina, căldura şi sunetul sunt toate datorate unor mişcări ondulatorii, care călătoresc de la corpul ce le emite la persoana care vede lumina sau simte căldura sau aude sunetul. Ceea ce se mişcă ondulatoriu este fie eterul fie "materia brută", însă în ambele cazuri este ceea ce filosoful ar numi materie. Singurele proprietăţi pe care i le atribuie ştiinţa sunt poziţia în spaţiu şi capacitatea de a se mişca potrivit legilor mişcării. Ştiinţa nu neagă că ea **poate** avea alte proprietăţi;

însă dacă este aşa, aceste alte proprietăţi nu sunt utile omului de ştiinţă şi nu îl ajută în nici un fel în explicarea fenomenelor.

Se spune câteodată că "lumina **este** o formă de mişcare ondulatorie", însă este inexact, deoarece lumina pe care o vedem imediat, pe care o cunoaştem direct prin simţurile noastre, **nu** este o formă de mişcare ondulatorie, ci ceva cu totul diferit - ceva ce cunoaştem cu toţii deşi nu putem descrie astfel încât să transmitem cunoaşterea noastră unui om care este orb. Dimpotrivă, o mişcare ondulatorie ar putea foarte bine să fie descrisă unui orb, deoarece el poate dobândi o cunoaştere a spaţiului prin simţul pipăitului şi poate avea experienţa unei mişcări ondulatorii printr-o călătorie pe mare aproape la fel de bine ca şi noi. Însă nu acest lucru pe care un orb îl poate înţelege este ceea ce înţelegem noi prin **lumină**: înţelegem prin **lumină** tocmai acel lucru pe care un orb nu îl poate niciodată înţelege iar noi nu i-l putem niciodată descrie.

Potrivit ştiinţei, acest ceva, pe care îl cunoaştem toţi aceia care nu suntem orbi, nu poate fi găsit realmente în lumea exterioară: este ceva cauzat de acţiunea anumitor unde asupra ochilor, nevilor şi creierului persoanei care vede lumina.

Atunci când se spune că lumina **este** undă, ceea ce se intenţionează de fapt să se spună este că undele sunt cauza fizică a senzaţiilor noastre de lumină. Însă lumina însăşi, lucrul pe care oamenii ce văd îl trăiesc iar orbii **nu**, nu face parte, potrivit ştiinţei, din lumea care este independentă de noi şi de simţurile noastre. Observaţii foarte asemănătoare s-ar aplica şi altor tipuri de senzaţii.

Nu numai culorile, sunetele şi altele de acest fel sunt absente din lumea ştiinţifică a materiei, ci şi **spaţiul** aşa cum ni-l însuşim prin vedere sau atingere. Este esenţial pentru ştiinţă ca materia ei să fie într-un spaţiu, însă spaţiul în care este nu poate fi exact spaţiul pe care îl vedem sau atingem. În primul rând, spaţiul aşa cum îl vedem nu este acelaşi cu spaţiul pe care ni-l însuşim prin simţul tactil; numai prin experienţă învăţăm din copilărie cum să atingem lucrurile pe care le vedem, sau cum să privim lucrurile care simţim că ne ating. Însă spaţiul ştiinţei este neutru în ceea ce priveşte pipăitul şi vederea; de aceea nu poate fi nici spaţiul atingerii nici spaţiul vederii.

În al doilea rând, oameni diferiţi văd acelaşi obiect ca având forme diferite, potrivit punctului lor de vedere. De exemplu, o monedă circulară va **arăta** ovală dacă nu ne aflăm exact în faţa ei, deşi ar trebui

întotdeauna să o judecăm ca fiind circulară. Atunci când judecăm că ea **este** circulară, judecăm că are o formă reală care nu este forma ei aparentă, ci îi este intrinsecă, indiferent de aparența ei. Însă această formă reală, care este aceea de care este interesează știința, trebuie să fie într-un spațiu real, diferit de spațiul **aparent** al cuiva. Spațiul real este public, spațiul aparent este privat pentru subiectul perceptiv. În spațiile private ale unor oameni diferiți același obiect pare să aibă forme diferite; astfel spațiul real, în care își are forma reală, trebuie să fie diferit de spațiile private. Prin urmare spațiul științei, deși **corelat** cu spațiile pe care le vedem și le auzim, nu este identic cu ele, iar această corelație rămâne de cercetat.

Am acceptat provizoriu că obiectele fizice nu pot fi întrutotul asemănătoare datelor noastre senzoriale, însă că putem considera că ele **cauzează** senzațiile noastre. Aceste obiecte se află în spațiul științei, pe care îl putem numi "spațiul fizic". Este important de observat că, pentru ca senzațiile noastre să fie cauzate de obiecte fizice, trebuie să existe un spațiu fizic care să conțină aceste obiecte și organele de simț, nervii și creierul nostru. Căpătăm o senzație de atingere de la un obiect atunci când suntem în contact cu el; cu alte cuvinte, atunci când o anumită parte a corpului nostru ocupă în spațiul fizic un loc foarte apropiat de spațiul ocupat de obiect. Vedem un obiect (aproximativ vorbind), atunci când în spațiul fizic nu se află nici un corp opac între obiect și ochii noștri. Analog, auzim sau mirosim sau gustăm un obiect atunci când suntem suficient de aproape de el, sau atunci când ne atinge limba, sau are în spațiul fizic o poziție corespunzătoare relativ la corpul nostru. Putem începe să descriem ce diverse senzații ne va provoca un obiect dat în diverse împrejurări numai dacă privim obiectul și corpul nostru ca aflându-se într-un același spațiu fizic, căci în principal pozițiile relative ale obiectului și ale corpului nostru sunt acelea care determină ce senzații ne va provoca obiectul.

Datele noastre senzoriale sunt situate în spațiile noastre private, fie spațiul vederii sau spațiul tactil, sau spațiile mai imprecise pe care ni le pot oferi celelalte simțuri. Dacă, așa cum presupun știința și simțul comun, există un spațiu fizic public atotcuprinzător în care se află toate obiectele fizice, pozițiile relative ale obiectelor fizice în spațiul fizic trebuie să corespundă mai mult sau mai puțin pozițiilor relative ale datelor senzoriale din spațiile noastre private. Nu există nici o dificultate în a accepta că așa stau lucrurile. Dacă vedem pe un drum o

casă mai apropiată de noi decât o alta, simțurile noastre vor confirma opinia că este mai aproape; de exemplu, o vom atinge mai repede dacă mergem pe drum. Alți oameni vor fi de acord că acea casă care pare mai apropiată de noi este mai apropiată; harta geodezică va indica același lucru; și astfel totul pare să indice că relația spațială între case corespunde relației între datele senzoriale pe care le vedem atunci când privim casele Putem deci presupune că există un spațiu fizic în care obiectele fizice au relații spațiale analoage acelora pe care datele senzoriale corespunzătoare le au în spațiile noastre private. Acest spațiu fizic este studiat în geometrie și presupus în fizică și astronomie.

Presupunând că spațiul fizic există și că el stă în această relație de corespondență cu spațiile private, ce putem cunoaște despre el? Putem cunoaște **numai** ceea ce este necesar pentru a asigura corespondența. Cu alte cuvinte, nu putem ști nimic despre cum este în sine, însă putem ști tipul de dispunere a obiectelor fizice care rezultă din relațiilor lor spațiale. Putem ști, de exemplu, că pământul, luna și soarele se află pe o linie dreaptă pe timpul unei eclipse, deși nu putem ști ce este o linie dreaptă fizică în sine, așa cum știm cum arată o linie dreaptă în spațiul nostru vizual. Putem deci afla mult mai multe despre **relațiile** dintre distanțe în spațiul fizic decât despre distanțele însele; putem ști că o distanță este mai mare decât alta, sau că se află pe aceeași linie dreaptă ca și cealaltă, însă nu putem avea o experiență nemijlocită a distanțelor fizice așa cum o avem pe acea a distanțelor din spațiile noastre private, sau a culorilor, sunetelor sau altor date senzoriale. Putem afla despre spațiul fizic toate acele lucruri pe care un om născut orb le poate afla despre spațiul vederii prin intermediul altor oameni; însă nici noi nu putem ști despre spațiul fizic acele lucruri pe care un om născut orb nu le-ar putea afla niciodată despre spațiul vederii. Putem cunoaște proprietățile relațiilor necesare pentru a păstra corespondența cu datele senzoriale, însă nu putem cunoaște natura termenilor care intră în aceste relații.

În ceea ce privește timpul, este binecunoscut că **simțul** nostru al duratei sau al trecerii timpului nu este un indicator sigur cu privire la timpul care s-a scurs după ceas. Intervalele de timp în care suntem plictisiți sau suferim o durere trec încet, intervalele de timp când suntem ocupați în mod agreabil trec repede, iar cele în care dormim trec aproape ca și cum nu ar fi existat. Prin urmare, în măsura în care timpul este constituit de durată, există aceeași necesitate de a distinge

un timp public şi unul privat ca şi în cazul spaţiului. Însă în măsura în care timpul constă dintr-o **ordine** cu înainte şi după, această distincţie nu este necesară; după câte ne putem da seama, ordinea temporală pe care par să o aibă evenimentele este identică cu ordinea temporală pe care realmente o au. În orice caz nu se poate găsi nici un temei pentru a presupune că cele două ordini nu sunt identice. Acelaşi lucru este de regulă adevărat despre spaţiu: dacă un regiment mărşăluieşte pe un drum, **forma** regimentului va arăta diferit din puncte de vedere diferite, însă oamenii vor apărea aranjaţi în aceeaşi **ordine** din toate punctele de vedere. Considerăm deci **ordinea** ca adevărată şi în spaţiul fizic, în timp ce presupunem că forma corespunde spaţiului fizic numai în măsura în care este necesară pentru a se păstra ordinea.

Atunci când spunem că ordinea temporală pe care **par să o aibă** evenimentele este aceeaşi cu ordinea temporală pe care **realmente o au**, este necesar să prevenim o posibilă neînţelegere. Nu trebuie să se creadă că diferitele stări ale diferitelor obiecte fizice au aceeaşi ordine temporală ca şi datele senzoriale care constituie percepţiile acelor obiecte. Privite ca obiecte fizice, tunetul şi fulgetrul sunt simultane; cu alte cuvinte, fulgerul este simultan cu deplasarea aerului în locul unde începe perturbaţia, anume, unde este fulgerul. Însă datul senzorial pe care îl numim a auzi tunetul nu se produce înainte ca perturbaţia să ajungă la noi. Analog, este nevoie de aproximativ opt minute ca lumina soarelui să ajungă la noi; prin urmare, atunci când vedem soarele, vedem soarele de acum opt minute. În măsura în care datele noastre senzoriale oferă informaţii despre soarele fizic, ele oferă informaţii despre soarele fizic de acum opt minute; dacă soarele fizic a încetat să existe în ultimele opt minute, asta nu ar avea nici un efect asupra datului senzorial pe care îl numim "a vedea soarele". Acest fapt ilustrează o dată în plus necesitatea de a distinge între date senzoriale şi obiecte fizice.

Ceea ce am constatat cu privire la spaţiu este foarte asemănător cu ceea ce am constatat cu privire la corespondenţa dintre datele senzoriale şi corelatele lor fizice. Dacă un obiect arată albastru şi un altul roşu, putem presupune în mod rezonabil că există o diferenţă corespunzătoare între obiectele fizice; dacă două obiecte arată albastru, putem presupune o asemănare corespunzătoare. Ştiinţa ne spune că această calitate este un anumit fel de mişcare ondulatorie şi asta sună familiar, deoarece ne gândim la mişcările ondulatorii din spaţiul pe care îl vedem. Însă mişcările trebuie să fie realmente în spaţiul fizic, pe care

nu îl cunoaştem nemijlocit; prin urmare mişcările ondulatorii reale nu au acea familiaritate pe care le-am putea-o atribui. Iar ceea ce este valabil pentru culori este foarte asemănător cu ceea ce este valabil pentru alte date senzoriale. Constatăm deci că, deşi **relaţiile** dintre obiecte fizice au tot felul de proprietăţi cognoscibile, derivate din corespondenţa pe care o au cu relaţiile datelor senzoriale, obiectele fizice însele rămân necunoscute în ceea ce priveşte natura lor intrinsecă, cel puţin în măsura în care simţurile pot cunoaşte. Rămâne întrebarea dacă există vreo altă metodă de a descoperi natura intrinsecă a obiectelor fizice.

Cea mai naturală, deşi în cele din urmă nu şi cea mai fundamentată ipoteză care poate fi adoptată în primă instanţă, cel puţin în ceea ce priveşte datele senzoriale vizuale, ar fi aceea că deşi obiectele fizice nu pot să fie, din motivele pe care le-am examinat, **exact** ca datele senzoriale, totuşi ele pot fi mai mult sau mai puţin asemănătoare. Potrivit acestei poziţii, obiectele fizice realmente vor avea, de exemplu, culori, iar noi am putea, dacă suntem norocoşi, să vedem un obiect ca având culoarea pe care o are în realitate. Culoarea pe care un obiect pare să o aibă la un moment dat va fi în general foarte asemănătoare, chiar dacă nu tocmai identică, din multe puncte de vedere diferite; am putea astfel să presupunem despre culoarea reală că este un fel de culoare medie, intermediară între diferitele nuanţe care apar din diferite puncte de vedere.

Probabil că o astfel de teorie nu poate fi respinsă definitiv, însă se poate arăta că este lipsită de temei. În primul rând, este limpede că culoarea pe care o vedem depinde numai de natura undelor de lumină care lovesc ochiul şi este deci modificată de mediul dintre noi şi obiect, ca şi de modul în care lumina este reflectată de obiect în direcţia ochiului. Aerul din această porţiune modifică culorile dacă nu este perfect curat, iar orice reflecţie puternică le va modifica complet. Astfel, culoarea pe care o vedem este un rezultat al razei ce atinge ochiul şi, nu doar o proprietate a obiectului de la care vine raza. Prin urmare, dacă anumite unde ating ochiul, vom vedea o anumită culoare indiferent dacă obiectul de la care au pornit undele are vreo culoare sau nu. Este deci cu totul gratuit să presupunem că obiectele fizice au culori şi prin urmare această presupunere nu are nici o justificare. Argumente întru totul asemănătoare se aplică celorlalte date senzoriale.

Rămâne să ne întrebăm dacă există argumente filosofice generale care să ne permită să spunem că, dacă materia este reală, ea **trebuie** să

fie de natura cutare. După cum am explicat mai sus, foarte mulți filosofi, poate majoritatea, au susținut că ceea ce este real trebuie să fie într-un anumit sens mental. Astfel de filosofi sunt numiți "idealişti". Idealiştii ne spun că ceea ce pare materie este în realitate ceva mental şi anume, fie (după cum a susținut Leibniz) minți mai mult sau mai puțin rudimentare, fie (după cum a afirmat Berkeley) idei în mințile care, aşa cum am spune în mod obişnuit, "percep" materia. Astfel idealiştii neagă existența materiei, ca ceva intrinsec diferit de minte, deşi nu neagă că datele noastre senzoriale sunt semne ale ceva ce există independent de senzațiile noastre private. În următorul capitol vom examina pe scurt argumentele - în opinia mea eronate - pe care idealiştii le aduc în sprijinul teoriei lor.

4
Idealismul

Cuvântul "idealism" este folosit de filosofi diferiți în sensuri oarecum diferite. Vom înțelege prin el doctrina potrivit căreia orice există, sau în orice caz orice despre care se știe că există, trebuie să fie într-un anumit sens mental. Această doctrină care se bucură de o largă acceptare între filosofi are mai multe forme și este susținută pe baza mai multor temeiuri. Doctrina este atât de răspândită și de interesantă, încât chiar și cea mai scurtă expunere a filosofiei trebuie să o prezinte.

Cei care nu sunt familiarizați cu speculația filosofică pot fi înclinați să respingă o astfel de doctrină ca evident absurdă. Nu există nici o îndoială că simțul comun privește mesele și scaunele, soarele și luna și obiectele materiale în general ca pe ceva radical diferit de minți și de conținuturile minților și ca având o existență ce ar putea continua dacă mințile ar dispărea. Credem că materia a existat cu mult înaintea minților și este greu să o concepem ca pe un simplu produs al activității mentale. Indiferent însă dacă este adevărat sau fals, idealismul nu trebuie respins ca absurd.

Am constatat că, chiar dacă obiectele fizice au o existență independentă, ele trebuie să difere foarte mult de datele senzoriale și că pot fi numai în corespondență cu datele senzoriale, în același mod în care un catalog este în corespondență cu lucrurile catalogate. Simțul comun nu spune deci nimic cu privire la adevărata natură intrinsecă a obiectelor fizice și, dacă am avea temeri serioase să le considerăm mentale, nu am putea respinge în mod legitim această opinie numai pentru că ni se pare stranie. Adevărul despre obiectele fizice **trebuie** să fie straniu. **S-ar putea** să fie inaccesibil, însă, dacă un filosof crede că l-a aflat, faptul că ceea ce oferă ca fiind adevărul este straniu nu ar trebui să fie luat drept temeiul unei obiecții față de opinia lui.

Temeiurile pe baza cărora este susținut idealismul sunt în general temeiuri derivate din teoria cunoașterii, cu alte cuvinte din discutarea condițiilor pe care trebuie să la satisfacă lucrurile pentru ca noi să le

putem cunoaşte. Prima încercare serioasă de a fundamenta idealismul pe astfel de temeiuri a fost aceea a episcopului Berkeley. El a demonstrat cel dintâi, prin argumente care erau în mare măsură valide, că nu putem presupune că datele noastre senzoriale au o existenţă independentă de noi, ci trebuie să fie cel puţin parţial "în minte", în sensul că existenţa lor ar înceta dacă nu ar mai exista văz, sau auz, sau pipăit, sau miros, sau gust. Până în acest punct afirmaţiile lui erau aproape sigur valide, chiar dacă nu aşa erau şi unele dintre argumentele lui. Însă el a mai argumentat că datele senzoriale sunt singurele lucruri de a căror existenţă ne pot asigura percepţiile noastre şi că a fi cunoscut înseamnă a fi "într-o minte" şi prin urmare a fi mental. De unde a tras concluzia că nu poate fi cunoscut decât ceea ce se află într-o minte şi, că orice este cunoscut fără a fi în mintea mea trebuie să se afle într-o altă minte.

Pentru a înţelege argumentul său este necesar să înţelegem cum foloseşte cuvântul "idee". El numeşte "idee" tot ceea ce este cunoscut în mod **imediat**, aşa cum sunt cunoscute, de exemplu, datele senzoriale. Astfel o culoare particulară pe care o vedem este o idee; tot aşa o voce pe care o auzim şi aşa mai departe. Însă termenul nu este limitat doar la datele senzoriale. El se va extinde şi asupra lucrurilor amintite sau imaginate, căci şi asupra acestor lucruri avem o cunoaştere imediată în momentul reamintirii sau imaginării. El numeşte toate aceste date imediate "idei".

După aceea el examinează obiectele obişnuite, cum ar fi de exemplu un copac. Arată că tot ceea ce cunoaştem în mod imediat atunci când "percepem" copacul constă din idei în sensul pe care îl dă el cuvântului şi argumentează că nu există nici cel mai mic temei pentru a presupune că există ceva real în legătură cu acel copac în afară de ceea ce este perceput. Fiinţa lui, spune el, constă în a fi perceput: în latina scolastică "**esse**" al său este "**percipi**". El admite întru totul că respectivul copac trebuie să existe chiar şi atunci când ne închidem ochii sau când lângă el nu există nici o fiinţă umană. Însă această continuitate, spune el, se datorează faptului că Dumnezeu continuă să îl perceapă; copacul "real", care corespunde cu ceea ce noi am numit obiectul fizic, constă din idei din mintea lui Dumnezeu, idei mai mult sau mai puţin asemănătoare celor pe care le avem noi când vedem copacul, însă diferite prin faptul că ele sunt permanente în mintea lui Dumnezeu atât timp cât copacul continuă să existe. Potrivit lui, toate percepţiile noastre constau într-o participare parţială la percepţiile lui

Dumnezeu şi datorită acestei participări oameni diferiţi văd mai mult sau mai puţin acelaşi copac. Astfel, în afara minţilor şi ideilor lor nu mai există nimic şi nici nu este posibil ca altceva să fie cunoscut vreodată, deoarece orice este cunoscut este în mod necesar o idee.

Există în acest argument destul de multe erori importante din istoria filosofiei şi pe care va fi la fel de important să le dezvăluim. În primul rând, există o confuzie provocată de folosirea cuvântului "idee". Noi gândim o idee ca fiind în esenţă ceva **în** mintea cuiva şi astfel atunci când ni se spune că un copac constă în întregime din idei este natural să presupunem că în acest caz copacul trebuie să se afle în întregime în minţi. Însă noţiunea de a fi "în" minte este ambiguă. Vorbim despre a avea o persoană în minte nu în sensul că persoana este în minţile noastre, ci în acela că un gând despre el este în minţile noastre. Atunci când un om spune că o anumită treabă de care trebuia să se ocupe i-a ieşit complet din minte, el nu vrea să spună că treaba însăşi a fost vreodată în mintea lui, ci numai că în mintea lui a fost mai înainte un gând despre acea treabă care după aceea a încetat să mai fie în mintea lui şi astfel atunci când Berkeley spune despre copac că trebuie să fie în minţile noastre pentru a-l putea cunoaşte, tot ceea ce are de fapt dreptul să spună este că în minţile noastre trebuie să se afle gândul despre copac. A argumenta că însuşi copacul trebuie să fie în minţile noastre este la fel cu a argumenta că o persoană pe care o purtăm în minte este el însuşi în minţile noastre. Această confuzie poate părea prea grosolană pentru a fi fost comisă realmente de un filosof competent, însă posibilitatea ei a fost favorizată de diferite împrejurări ale vremii. Pentru a ne da seama cum a fost posibilă, trebuie să pătrundem mai adânc în problema naturii ideilor.

Înainte de a ataca problema generală a naturii ideilor, trebuie să degajăm două probleme complet diferite care apar cu privire la datele senzoriale şi obiectele fizice. Am văzut că din diferite raţiuni de detaliu Berkeley a avut dreptate să trateze datele senzoriale care constituie percepţiile noastre despre copac ca fiind mai mult sau mai puţin subiective, în sensul că ele depind de noi la fel de mult ca şi de copac şi că nu ar exista dacă copacul nu ar fi perceput. Însă aceasta este ceva cu totul diferit de ceea ce încearcă să demonstreze Berkeley şi, anume că orice poate fi cunoscut nemijlocit **trebuie** să fie într-o minte. În acest scop argumentele de detaliu, cum ar fi dependenţa datelor senzoriale de noi, sunt inutile. Este necesar să se demonstreze la modul general că prin cunoaşterea lucrurilor se arată că ele sunt mentale. Asta crede

Berkeley că a reuşit. Această din urmă problemă trebuie să ne preocupe acum, şi nu problema noastră anterioară cu privire la diferența dintre datele senzoriale şi obiectul fizic.

Luând cuvântul "idee" în sensul lui Berkeley, există două lucruri cu totul diferite de luat în considerare ori de câte ori mintea se confruntă cu o idee. Există pe de o parte lucrul de care suntem conştienți - să zicem culoarea mesei mele - şi pe de altă parte conştiința însăşi, actul mental al gândirii lucrului. Actul mental este fără îndoială mental, însă există vreun motiv pentru a presupune că lucrul gândit este în vreun sens mental? Argumentele noastre anterioare cu privire la culoare nu au arătat că ea este mentală; ele au arătat doar că existența ei depinde de relația organelor noastre de simț cu obiectul fizic - în cazul nostru, masa. Cu alte cuvinte, ele au arătat că într-o anumită lumină va exista o anumită culoare dacă un ochi normal este plasat într-un anumit punct față de masă.

Plauzibilitatea poziției lui Berkeley, potrivit căreia evident culoarea **trebuie** să fie în minte pare să depindă de confuzia dintre lucrul gândit şi actul gândirii. Oricare poate fi numit "idee"; probabil că Berkeley le-ar fi numit idee pe amândouă. Actul este neîndoielnic în minte; deci, dacă ne gândim la act, acceptăm de îndată opinia că ideile trebuie să fie în minte. Apoi, uitând că acesta era adevărat numai atunci când ideile erau luate ca acte de gândire, transferăm propoziția că "ideile sunt în minte" asupra ideilor în celălalt sens, adică asupra lucrurilor gândite prin actele noastre de gândire. Astfel, printr-un echivoc inconştient, ajungem la concluzia că orice putem aprehenda trebuie să se afle în minţile noastre. Aceasta pare să fie analiza adevărată a argumentului lui Berkeley şi eroarea ultimă pe care se bazează.

Această problemă a distincției dintre act şi obiect în gândirea noastră asupra lucrurilor are o importanță vitală, deoarece întreaga noastră capacitate de a cunoaşte este legată de ea. Facultatea de a avea experiența nemijlocită a lucrurilor diferite de sine înşăşi este principala caracteristică a unei minți. Experiența nemijlocită a obiectelor constă în esență dintr-o relație între minte şi ceva diferit de minte; acesta constituie capacitatea minții de a cunoaşte lucruri. Dacă spunem că lucrurile cunoscute trebuie să fie în minte, fie limităm nepermis capacitatea minții de a cunoaşte, fie rostim o simplă tautologie. Rostim o simplă tautologie dacă înțelegem prin "**în** minte" acelaşi lucru ca şi prin "**înaintea** minții", adică înțelegem doar a fi gândit de

minte. Însă dacă admitem acest lucru va trebui să admitem că ceea ce se află **în acest sens** în minte ar putea totuşi să nu fie mental. Astfel, atunci când realizăm natura cunoaşterii ne dăm seama că argumentul lui Berkeley este greşit atât în substanţă cât şi în formă, şi că temeiurile sale pentru a susţine că "ideile" - adică obiectele gândite - trebuie să fie mentale, nu au nici un fel de validitate. Prin urmare argumentele sale în favoarea idealismului pot fi respinse. Rămâne de văzut dacă există şi alte argumente.

Se spune adesea, ca şi cum ar fi vorba de un truism, că nu putem şti că există ceva ce nu cunoaştem. Se trage concluzia că orice poate fi relevant în vreun mod pentru experienţa noastră trebuie cel puţin să poată fi cunoscut de noi; de unde rezultă că dacă materia ar fi în esenţă ceva a cărei experienţă nemijlocită nu am putea-o avea, materia ar fi ceva despre care nu am putea şti că există, şi care nu ar putea să aibă nici un fel de importanţă pentru noi. În general se afirmă, de asemenea, pe temeiuri care rămân obscure, că ceea ce nu are nici o importanţă pentru noi nu poate fi real şi prin urmare că dacă materia nu este compusă din minţi sau din idei mentale, ea este imposibilă şi deci o simplă himeră.

Ar fi imposibil să analizăm pe larg acest argument în stadiul în care ne aflăm, deoarece el ridică probleme care necesită o discuţie preliminară considerabilă; însă anumite motive pentru a respinge argumentul pot fi identificate din primul moment. Pentru a începe cu sfârşitul: nu există nici un motiv pentru care ceva ce nu poate avea nici o importanţă **practică** pentru noi ar trebui să nu fie real. Este adevărat că, dacă se are în vedere importanţa **teoretică**, tot ceea ce este real are o **anume** importanţă pentru noi, deoarece ca persoane dornice să afle adevărul despre univers avem un anume interes faţă de tot ceea ce conţine universul. Însă dacă avem în vedere şi acest tip de interes, nu mai este adevărat că materia nu are nici o importanţă pentru noi, cu condiţia să existe, chiar dacă noi nu ştim că există. Evident, putem bănui că ar putea exista şi să ne întrebăm dacă realmente există; prin urmare ea are legătură cu dorinţa noastră de cunoaştere şi are importanţa fie pentru a satisface fie pentru a înşela această dorinţă.

Pe de altă parte, nu este nicidecum un truism şi de fapt este fals că nu putem cunoaşte că există ceva ce nu cunoaştem. Cuvântul "a cunoaşte" este folosit aici în două sensuri diferite: 1) În prima sa accepţiune este aplicabil acelui tip de cunoaştere care este opus erorii, sensul în care ceea ce cunoaştem este **adevărat**, sensul care se aplică opiniilor şi

convingerilor noastre, adică la ceea ce se numesc **judecăți**. În acest sens al cuvântului cunoaștem **că** ceva este adevărat. Acest tip de cunoaștere poate fi descris drept cunoașterea **adevărurilor**. 2) În cea de-a doua accepțiune a cuvântului "a cunoaște" de mai sus, cuvântul se aplică cunoașterii noastre a **lucrurilor**, pe care o putem numi **experiență nemijlocită*** . Acesta este sensul în care cunoaștem datele senzoriale. (Distincția implicată este în linii mari aceea dintre **savoir** și **connaître** în limba franceză, sau între **wissen** și **kennen** în limba germană.)

Prin urmare afirmația care părea un truism devine, atunci când este reformulată, următoarea: "Nu putem niciodată judeca adevărat că există ceva ce nu cunoaștem nemijlocit". Aceasta nu este nicidecum un truism, ci dimpotrivă falsitate palpabilă. Nu am avut onoarea să fi fost prezentat împăratului Chinei, însă pot judeca adevărat că există. Firește că s-ar putea spune că judec astfel deoarece alți oameni l-au cunoscut nemijlocit. Acesta ar fi însă o replică irelevantă deoarece, dacă principiul ar fi adevărat, nu aș putea ști că altcineva l-a cunoscut nemijlocit. Mai mult însă: nu există nici un motiv pentru care nu aș putea ști de existența a ceva pe care nimeni nu îl cunoaște. Acest punct este important și cere să fie clarificat.

Dacă am experiența nemijlocită a unui lucru care există, experiența mea îmi dă cunoașterea că acel lucru există. Însă nu este adevărat că, în mod convers, ori de câte ori pot ști că un lucru de un anumit fel există, eu sau altcineva trebuie să aibă experiența nemijlocită a lucrului. Ceea ce se întâmplă în cazurile în care judec adevărat în lipsa experienței nemijlocite este că lucrul îmi este cunoscut prin **descriere** și că, în virtutea unui anumit principiu general existența unui lucru ce satisface această descriere poate fi inferată din existența a ceva ce cunosc nemijlocit. Pentru a înțelege pe deplin acest punct, ar fi bine să tratăm mai întâi diferența dintre cunoașterea prin experiență nemijlocită și cunoașterea prin descriere și apoi să cercetăm dacă există vreun fel de cunoaștere a principiilor generale care să aibă același grad de certitudine ca și cunoașterea existenței propriilor noastre experiențe. Aceste subiecte vor fi tratate în următoarele capitole.

---

* În original **aquaintance**. Problema găsirii celui mai potrivit echivalent românesc pentru acest termen nu este simplă. Deși nu are naturalețea lui "aquaintance", "experiență nemijlocită" redă în opinia mea cel mai exact gândul lui Russel (n. trad.).

5
Cunoaşterea prin experienţă nemijlocită şi cunoaşterea prin descriere

În capitolul precedent am văzut că există două feluri de cunoaştere: cunoaşterea lucrurilor şi cunoaşterea adevărurilor. În acest capitol ne vom ocupa exclusiv de cunoaşterea lucrurilor, în care va fi de asemenea necesar să distingem două tipuri. Atunci când este de tipul pe care îl numim cunoaştere prin **experienţă nemijlocită**, cunoaşterea lucrurilor este în esenţă mai simplă decât orice cunoaştere de adevăruri şi este logic independentă de cunoaşterea adevărurilor, deşi ar fi pripit să presupunem că fiinţele umane au vreodată experienţa nemijlocită a unor lucruri fără a şti în acelaşi timp măcar un adevăr despre ele. Dimpotrivă, cunoaşterea lucrurilor prin **descriere** presupune întotdeauna, după cum vom constata pe parcursul capitolului de faţă, o anumită cunoaştere de adevăruri ca sursă şi temei al său. Însă înainte de toate trebuie să clarificăm ce înţelegem prin "experienţă nemijlocită" şi ce înţelegem prin "descriere".

Vom spune că avem **experienţa nemijlocită** a oricărui lucru de care suntem direct conştienţi, fără intermedierea vreunei inferenţe sau cunoaşteri de adevăruri. Astfel, în prezenţa mesei mele am experienţa nemijlocită a datelor senzoriale care alcătuiesc aparenţa mesei mele - culoarea, forma, duritatea, netezimea ei, etc.; toate acestea sunt lucruri de care sunt imediat conştient atunci când văd şi ating masa mea. Se pot spune multe lucuri despre nuanţa particulară de culoare pe care o văd - aş putea spune că este brună, că este destul de întunecată şi aşa mai departe. Însă astfel de afirmaţii, deşi mă ajută să cunosc adevăruri **despre** culoare, nu mă ajută să cunosc culoarea însăşi mai bine decât înainte: în ceea ce priveşte cunoaşterea culorii însăşi mai bine decât înainte: în ceea ce priveşte cunoaşterea culorii însăşi mai bine decât înainte: în ceea ce priveşte cunoaşterea culorii însăşi, opusă cunoaşterii adevărurilor despre ea, cunosc culoarea perfect şi complet atunci când o văd, şi nici o cunoaştere suplimentară a ei însăşi nu este nici

măcar teoretic posibilă. Astfel eu am experiența nemijlocită a datelor senzoriale care alcătuiesc aparența mesei mele, aceste lucruri îmi sunt imediat cunoscute exact așa cum sunt.

Dimpotrivă, cunoașterea pe care o am asupra mesei ca obiect fizic nu este cunoaștere directă. Ea este obținută ca atare prin intermediul experienței nemijlocite a datelor senzoriale care alcătuiesc aparența mesei. Am văzut că nu este absurd să ne îndoim că există o masă, în timp ce nu este posibil să ne îndoim de datele senzoriale. Cunoașterea mea asupra mesei este de tipul pe care îl vom numi "cunoaștere prin descriere". Masa este "obiectul fizic care cauzează datele senzoriale așa-și-așa". Masa este astfel **descrisă** prin intermediul datelor senzoriale. Pentru a cunoaște ceva despre masă, trebuie să cunoaștem adevăruri care o pun în legătură cu lucrurile a căror experiență nemijlocită o avem: trebuie să știm că "datele senzoriale așa-și-așa sunt cauzate de un obiect fizic". Nu există nici o stare mentală în care să fim direct conștienți de masă; întreaga noastră cunoaștere a mesei este în realitate cunoaștere de **adevăruri**, iar adevăratul lucru care este masa nu ne este, strict vorbind, deloc cunoscut. Cunoaștem o descriere și știm că există un singur obiect căruia i se aplică această descriere, deși obiectul însuși nu ne este cunoscut în mod direct. Într-un astfel de caz, spunem despre cunoașterea noastră asupra obiectului că este cunoaștere prin descriere.

Întreaga noastră cunoaștere, atât cunoașterea lucrurilor cât și cunoașterea adevărurilor, se sprijină pe experiența nemijlocită ca fundament al ei. Prin urmare este important să examinăm tipurile de lucruri pe care le cunoaștem nemijlocit.

După cum am văzut deja, datele senzoriale se află printre lucrurile pe care le cunoaștem nemijlocit; de fapt, ele ne oferă cele mai evidente și mai izbitoare exemple de cunoaștere prin experiență nemijlocită. Însă dacă ele ar fi unicul exemplu, cunoașterea noastră ar fi mult mai limitată decât este. Ar trebui să cunoaștem doar ceea ce este acum prezent pentru simțurile noastre: nu am putea cunoaște nimic despre trecut - nici măcar că a existat un trecut - și nici nu am putea cunoaște vreun adevăr despre datele noastre senzoriale, deoarece întreaga cunoaștere de adevăruri cere, după cum vom arăta, experiența nemijlocită a unor lucruri de un caracter esențialmente diferit de cel al datelor senzoriale, lucrurile care sunt numite câteodată "idei abstracte", însă pe care noi le vom numi "universalii". Prin urmare trebuie să exami-

năm experiența nemijlocită a altor lucruri pe lângă datele senzoriale dacă vrem să obținem o analiză acceptabilă a cunoașterii noastre.

Prima extindere dincolo de datele senzoriale pe care trebuie să o examinăm este experiența nemijlocită a **memoriei**. Este evident că adesea ne amintim ce am văzut sau auzit sau a fost în alt fel prezent pentru simțurile noastre și că și în asemenea cazuri suntem imediat conștienți de ceea ce ne reamintim, în pofida faptului că ne apare ca trecut și nu ca prezent. Această cunoaștere imediată prin memorie este sursa întregii noastre cunoașteri cu privire la trecut: fără ea nu ar putea exista nici o cunoaștere prin inferență a trecutului, deoarece n-ar trebui să știm niciodată că a existat ceva trecut care să fie inferat.

Următoarea extindere care trebuie examinată este experiența nemijlocită a **introspecției**. Nu numai că suntem conștienți de lucruri, însă adesea suntem conștienți de a fi conștienți de ele. Atunci când văd soarele, adesea sunt conștient că văd soarele; astfel "eu văd soarele" este un obiect a cărui experiență o am în mod nemijlocit. Atunci când doresc mâncare, pot fi conștient că doresc mâncare; astfel "eu doresc mâncare" este un obiect a cărui experiență o am în mod nemijlocit. În mod asemănător putem fi conștienți de senzația noastră de plăcere sau durere și în general de evenimentele care se petrec în mințile noastre. Acest tip de cunoaștere, care poate fi numită conștiința de sine, este sursa întregii noastre cunoașteri a lucrurilor mentale. Este evident că numai ce se petrece în propriile noastre minți poate fi cunoscut în acest mod imediat. Ceea ce se petrece în mințile altora ne este cunoscut prin percepția corpurilor lor, adică prin datele senzoriale din noi care sunt asociate cu corpurile lor. Însă dacă nu ar exista experiența noastră nemijlocită a conținutului propriilor noastre minți, am fi incapabili să ne imaginăm mințile altora și, prin urmare, nu am putea afla niciodată că ei au minți. Pare natural să presupunem despre conștiința de sine că este unul din lucrurile care îi deosebesc pe oameni de animale: putem presupune că animalele, deși au experiența nemijlocită a datelor senzoriale, nu devin niciodată conștiente de această experiență. Nu vreau să spun că ele **se îndoiesc** că există, ci că nu au devenit niciodată conștiente de faptul că au senzații și trăiri și prin urmare nici de faptul că ele există, ca subiecte ale senzațiilor și trăirilor.

Am vorbit despre experiența nemijlocită a conținuturilor minților noastre ca despre conștiința de **sine**, însă ea nu este, firește, conștiința eului nostru: ea este conștiința unor gânduri și trăiri particulare. Pro-

blema dacă avem de asemenea experiența nemijlocită a eului nostru pur, opus gândurilor și trăirilor particulare, este una foarte dificilă, despre care ar fi pripit să spunem ceva pozitiv. Atunci când încercăm să privim în noi înșine se pare că întâlnim întotdeauna un gând sau o trăire particulară, și nu "eul" care are gândul sau trăirea. Cu toate acestea există unele temeiuri pentru a gândi că avem experiența nemijlocită a "eului", deși această experiență este dificil de separat de alte lucruri. Pentru a clarifica aceste temeiuri, să examinăm pentru un moment ce presupune de fapt experiența noastră nemijlocită a gândurilor particulare.

Atunci când am experiența: "eu văd soarele", pare limpede că am experiența a două lucruri diferite aflate în relație una cu alta. Pe de o parte, există datul senzorial care reprezintă soarele pentru mine, pe de altă parte există ceea ce vede acest dat senzorial. Orice experiență nemijlocită, cum ar fi experiența mea a datului senzorial care reprezintă soarele, pare în mod evident să fie o relație între persoana care are experiența și obiectul a cărui experiență o are persoana respectivă. Atunci când pot avea experiența nemijlocită a unui caz de experiență nemijlocită (așa cum am experiența nemijlocită a experienței mele nemijlocite a datului senzorial ce reprezintă soarele), este clar că persoana care are experința sunt eu însumi. Astfel, atunci când am experiența percepерii soarelui de către mine, faptul a cărui experiență o am este "Eu-având-experiența-nemijlocită-a-datului-senzorial".

Mai mult, cunoaștem adevărul "Eu am experiența nemijlocită a acestui dat senzorial". Este greu de văzut cum am putea să cunoaștem acest adevăr sau măcar să îl înțelegem, dacă nu am avea experiența nemijlocită a ceva pe care îl numim "eu". Nu pare necesar să presupunem că avem exprienta nemijlocită a unei persoane mai mult sau mai puțin permanente, astăzi aceeași ca și ieri, însă se pare că trebuie să avem experiența nemijlocită a acelui lucru care vede soarele și are experiența nemijlocită a datelor senzoriale, indiferent care ar fi natura sa. Astfel într-un anumit sens s-ar părea că trebuie să avem experiența nemijlocită a eului nostru ca opus experiențelor noastre particulare. Însă problema este dificilă și se pot aduce argumente complicate de ambele părți. Prin urmare, deși s-ar părea că **probabil** avem experiența nemijlocită a noastră înșine, nu este înțelept să afirmăm că ea se produce neîndoielnic.

Am putea deci să rezumăm în modul următor ceea ce am spus cu privire la experiența nemijlocită a lucurilor care există. În senzație avem experiența nemijlocită a datelor simțurilor exterioare, iar în introspecție

pe cea a datelor a ceea ce poate fi numit simț interior - gânduri, trăiri, dorințe, etc. În memorie avem experiența nemijlocită a lucrurilor care au fost date fie ale simțurilor exterioare fie ale simțului intern. Mai mult, este probabil, deși nu sigur, că avem experiența nemijlocită a Eului, ca acela care este conștient de lucruri sau de dorințe față de lucruri.

Pe lângă experiența nemijlocită a lucrurilor particulare, avem de asemenea experiența nemijlocită a ceea ce vom numi **universalii**, adică a ideilor generale, cum ar fi **albeața, diversitatea, frăția** și așa mai departe. Orice propoziție completă trebuie să conțină cel puțin un cuvânt care semnifică un universal, deoarece toate verbele au un înțeles care este universal. Ne vom întoarce la universalii mai târziu, în capitolul 9; deocamdată este necesar doar să atragem atenția împotriva presupunerii că în experiența nemijlocită se poate găsi numai ceva particular și existent. Conștiința universaliilor se numește **concepere**, iar un universal de care suntem conștienți se numește **concept**.

Este de remarcat că printre obiectele a căror experiență nemijlocită o avem nu sunt incluse obiectele fizice (ca opuse datelor senzoriale) și nici mințile altor oameni. Aceste lucruri ne sunt cunoscute prin ceea ce numesc "cunoașterea prin descriere", pe care trebuie să o examinăm acum.

Printr-o "descriere"* înțeleg orice expresie de forma "un așa-și-așa" sau "așa-și-așa-ul". Voi numi o expresie de forma "un așa-și-așa" o descriere "ambiguă"; voi numi o expresie de forma "așa-și-așa-ul" o descriere "determnată". Astfel "un om" este o descriere ambiguă, iar "omul cu masca de fier" o descriere determinată. Există diverse probleme în legătură cu descrierile ambigue, însă le voi lăsa de o parte, deoarece ele nu privesc direct chestiunea pe care o discutăm și anume natura cunoașterii noastre despre obiecte în cazurile în care știm că există un obiect ce corespunde unei descrieri determinate, deși nu am avut niciodată **experiența nemijlocită** a unui asemenea obiect. Aceasta este o chestiune ce privește exclusiv descrierile determinate. În cele ce urmează, voi înțelege deci "descrieri determinate" prin "descrieri". O descriere va fi deci orice expresie de forma "așa-și-așa-ul".

Vom spune că un obiect este "cunoscut prin descriere" atunci când știm că este "așa-și-așa-ul", adică atunci când știm că există un obiect, și nu mai multe, care are o anumită proprietate; în general va fi

---

* În literatura filosofică românească se folosește și cuvântul "descripție" Pentru a păstra unitatea textului original am preferat "descriere", deoarece "cunoaștere prin descripție" nu poate fi acceptată ca echivalent al "knowledge by description". (n. trad)

implicit că nu cunoaștem acest obiect prin experiență nemijlocită. Știm că omul cu mască de fier a existat, și sunt cunoscute multe propoziții despre el; însă nu știm cine a fost. Știm că acel candidat care primește cele mai multe voturi va fi ales, și în acest caz este foarte probabil că îl cunoaștem nemijlocit (în singurul sens în care cineva poate cunoaște nemijlocit pe altcineva) pe omul care este, de fapt, candidatul care va primi cele mai multe voturi; însă nu știm care dintre candidați este, adică nu știm nici o propoziție de forma "A este candidatul care va căpăta cele mai multe voturi", unde A este numele unuia dintre candidați. Vom spune că avem "cunoaștere doar descriptivă" a așa-și-așa-ului atunci când, deși știm că așa-și-așa-ul există, și deși este posibil să avem experiența nemijlocită a obiectului care este de fapt așa-și-așa-ul, totuși nu știm nici o propoziție de forma "*a* este așa-și-așa-ul", unde *a* este ceva ce cunoaștem nemijlocit.

Atunci când spunem "așa-și-așa-ul există", înțelegem că există un singur obiect care este așa-și-așa-ul. Propoziția "*a* este așa-și-așa-ul" înseamnă că *a* are proprietatea așa-și-așa și că nimic altceva nu o are. "Dl. A. este candidatul unionist pentru această circumscripție", înseamnă "Dl. A este un candidat unionist pentru această circumscripție și nimeni altcineva nu este". "Candidatul unionist pentru această circumscripție există" înseamnă "cineva este candidat unionist pentru această circumscripție și nimeni altcineva nu este". Astfel, atunci când cunoaștem nemijlocit un obiect care este așa-și-așa-ul, știm că așa-și-așa-ul există; însă putem ști că așa-și-așa-ul există atunci când nu cunoaștem nemijlocit nici un obiect despre care să știm că este așa-și-așa-ul și chiar și atunci când nu cunoaștem nemijlocit nici un obiect care de fapt este așa-și-așa-ul.

Substantivele comune și chiar și substantivele proprii sunt de regulă descrieri în realitate. Cu alte cuvinte, gândul din mintea unei persoane care folosește un nume propriu în mod corect poate în general să fie exprimat explicit numai dacă înlocuim numele propriu printr-o descriere. Mai mult, descrierea necesară pentru a exprima gândul va varia pentru oameni diferiți sau pentru aceeași persoană în momente diferite. Singurul lucru constant (atât timp cât substantivul este folosit corect) este obiectul căruia i se aplică. Însă atât timp cât acesta rămâne constant, descrierea particulară implicită nu are de regulă nici o importanță pentru adevărul sau falsitatea propoziției în care apre numele.

Să luăm câteva exemple. Fie o afirmație despre Bismarck. Presupunând că există cunoașterea nemijlocită de sine, Bismarck însuși și-ar fi putut folosi numele pentru a desemna persoana particulară pe care o cunoștea nemijlocit. În acest caz, dacă făcea o judecată despre sine, el însuși ar fi putut fi un constituent al judecății. Aici numele propriu are utilizarea directă pe care întotdeauna tinde să o aibă, desemnând pur și simplu un anumit obiect și nu o descriere a obiectului. Însă dacă o persoană care îl cunoștea pe Bismarck făcea o judecată despre el, cazul este diferit. Ceea ce cunoștea în mod nemijlocit această persoană erau anumite date senzoriale pe care le punea în legătură (în mod corect, vom presupune) cu corpul lui Bismarck. Corpul său, ca obiect fizic, și într-o măsură și mai mare mintea sa erau cunoscute numai drept corpul și mintea legate de aceste date senzoriale. Cu alte cuvinte, ele erau cunoscute prin descriere. Firește, ține foarte mult de întâmplare ce caracteristici ale aparenței unui om vor veni în mintea unui prieten atunci când acesta se gândește la el; descrierea prezentă în mintea prietenului este deci accidentală. Ceea ce este esențial este că el știe că diferitele descrieri se vor aplica toate aceleiași entități, în pofida faptului că nu cunoaște nemijlocit entitatea respectivă.

Atunci când noi, care nu l-am cunoscut pe Bismarck, facem o judecată despre el, descrierea din mințile noastre va fi probabil o masă mai mult sau mai puțin vagă de cunoaștere istorică, în cele mai multe cazuri mult mai cuprinzătoare decât este necesar pentru a-l identifica. Să presupunem, de exemplu, că ne gândim la el ca la "primul cancelar al imperiului german". Aici toate cuvintele sunt abstracte cu excepția lui "german". Cuvântul "german" va avea și el înțelesuri diferite pentru oameni diferiți. Pentru unii va evoca călătorii în Germania, pentru alții imaginea Germaniei pe hartă și așa mai departe. Pentru a obține o descriere despre care să știm că este aplicabilă, vom fi obligați ca într-un anumit punct să introducem o referire la un anumit particular pe care îl cunoaștem nemijlocit. O astfel de referire este implicită în orice menționare a trecutului, prezentului și viitorului (în opoziție cu datele precise) sau a lui aici și acolo, sau a ceea ce ne-au spus alții. S-ar părea deci că într-un fel sau altul o descriere despre care se știe că este aplicabilă unui particular trebuie să implice o anumită referire la un particular pe care îl cunoaștem nemijlocit în caz că cunoașterea noastră despre lucrul descris nu este doar ceea ce decurge **logic** din descriere. De exemplu, "omul cu cea mai îndelungată viață", este o

descriere ce conține doar universalii care trebuie să se aplice unui anumit om, însă nu putem face nici o judecată despre acest om care să presupună mai multă cunoaștere despre el decât oferă descrierea. Dacă spunem însă "Primul cancelar al imperiului german a fost un diplomat abil", ne putem asigura de adevărul judecății noastre doar în virtutea a ceva ce cunoaștem nemijlocit - de regulă o mărturie auzită sau citită. Pe lângă informația pe care o comunicăm celorlalți, pe lângă faptul relativ la Bismarck cel real care dă semnificație judecății noastre. gândul pe care îl avem în realitate conține particularul sau particularele implicate, iar în rest constă numai din concepte.

Toate numele de locuri - Londra, Anglia, Europa, Pământul, Sistemul Solar - presupun în mod similar, atunci când sunt folosite, descrieri care pornesc de la un particular sau mai multe pe care le cunoaștem nemijlocit. După părerea mea chiar și Universul, așa cum este considerat de metafizică, presupune o astfel de relație cu particularele. Dimpotrivă, în logică, acolo unde ne ocupăm nu doar cu ceea ce există realmente, ci cu orice ar putea să existe, nu este presupusă nici o referință la particularele existente.

S-ar părea că atunci când facem o afirmație despre ceva care ne este cunoscut doar prin descriere adesea **intenționăm** să facem afirmația nu în forma ce presupune descrierea, ci despre lucrul real descris. Cu alte cuvinte, atunci când spunem ceva despre Bismarck, am dori, dacă am putea, să facem judecata pe care doar Bismarck o poate face, și anume judecată în care el însuși este un constituent. În această încercare eșuăm în mod necesar, deoarece adevăratul Bismarck ne este necunoscut. Însă știm că există un obiect B, numit Bismarck, și că B a fost un diplomat abil. Putem astfel **descrie** propoziția pe care am dori să o afirmăm, și anume "B a fost un diplomat abil", unde B este obiectul care a fost Bismarck. Dacă îl descriem pe Bismarck ca pe "primul cancelar al imperiului german", propoziția pe care am dori să o afirmăm ar putea fi descrisă ca "propoziția care afirmă despre obiectul real care a fost primul cancelar al imperiului german că acest obiect a fost un diplomat abil". Ceea ce ne permite să comunicăm în pofida descrierilor variabile pe care le folosim este că știm că există o propoziție adevărată despre adevăratul Bismarck și că oricum am varia descrierea (atât timp cât descrierea este corectă) propoziția descrisă rămâne aceeași. Această propoziție, care este descrisă și despre care se știe că este adevărată, este cea care ne interesează; însă noi nu cunoaștem nemijlocit propoziția însăși, și nu o știm, deși știm că este adevărată.

Este de remarcat că există diferite stadii în îndepărtarea de cunoaşterea nemijlocită a particularelor: mai întâi este Bismarck pentru oamenii care l-au cunoscut; Bismarck pentru cei care îl cunosc prin istorie; omul cu mască de fier; omul cu cea mai îndelungată viaţă. Acestea sunt din ce în ce mai îndepărtate de experienţa nemijlocită a particularelor; primul stadiu este pe atât de apropiat de cunoaşterea nemijlocită pe cât este posibil în ceea ce priveşte o altă persoană; în cel de-al doilea se poate încă spune că ştim cine a fost Bismarck; în cel de-al treilea, nu ştim cine a fost omul cu masca de fier, deşi putem şti multe propoziţii despre el care nu sunt logic deductibile din faptul că a purtat o mască de fier; în sfârşit, în cel de-al patrulea rând nu ştim nimic mai mult decât ceea ce este logic deductibil din definiţia omului. În regiunea universaliilor există o ierarhie asemănătoare. Multe universalii, ca şi multe particulare, ne sunt cunoscute numai prin descriere. Însă aici, ca şi în cazul particularelor, cunoaşterea cu privire la ceea ce este cunoscut prin descriere este în cele din urmă reductibilă la cunoaşterea cu privire la ceea ce este cunoscut nemijlocit.

Principiul fundamental în analiza propoziţiilor ce conţin descrieri este acesta: **Orice propoziţie pe care o putem înţelege trebuie să fie compusă în întregime din constituenţi pe care îi cunoaştem nemijlocit**.

La acest stadiu nu vom încerca să răspundem tuturor obiecţiilor care pot fi ridicate împotriva acestui principiu fundamental. Deocamdată vom arăta doar că într-un fel sau altul trebuie să fie posibil să respingem toate aceste obiecţii, deoarece este greu de conceput că putem face o judecată sau emite o presupunere fără să ştim despre ce judecăm sau presupunem. Pentru a vorbi cu sens şi a nu emite simple zgomote, trebuie să ataşăm **un oarecare** înţeles cuvintelor pe care le folosim; iar înţelesul pe care îl ataşăm cuvintelor noastre trebuie să fie ceva ce cunoaştem nemijlocit. Astfel atunci când, de exemplu, facem o afirmaţie despre Iulius Cezar, este clar că nu Iulius Cezar însuşi se află înaintea minţilor noastre, deoarece nu îl cunoaştem nemijlocit. Avem în minte o anumită **descriere** a lui Iulius Cezar: "omul care a fost asasinat în Idele lui Martie", "întemeietorul Imperiului Roman", sau, poate, "omul al cărui nume a fost **Iulius Cezar**" (în ultima descriere, **Iulius Cezar** este un zgomot sau o formă pe care o cunoaştem nemijlocit). Astfel afirmaţia noastră nu înseamnă chiar ceea ce pare să însemne, ci înseamnă ceva ce presupune în locul lui Iulius Cezar o descriere a lui, compusă în întregime din particulare şi universalii pe care le cunoaştem nemijlocit.

Importanța principală a cunoașterii prin descriere este că ne permite să trecem dincolo de limitele experienței noastre private. În pofida faptului că putem cunoaște numai adevăruri care sunt în întregime compuse din termeni pe care i-am întâlnit în cunoașterea nemijlocită, putem totuși cunoaște prin descriere lucruri a căror experiență nemijlocită nu am avut-o niciodată. Datorită cuprinderii foarte reduse a experienței noastre imediate, acest rezultat este vital, și până când va fi înțeles o mare parte a cunoașterii noastre trebuie să rămână misterioasă și deci îndoielnică.

6
Despre inducție

În aproape toate discuțiile noastre anterioare am încercat să clarificăm datele cunoașterii de către noi a existenței. Existența căror lucruri din univers ne este cunoscută datorită experienței nemijlocite? Deocamdată, răspunsul nostru a fost că avem experiența nemijlocită a datelor noastre senzoriale și, probabil, a noastră înșine. Știm că acestea există. Se știe că datele senzoriale care sunt rememorate au existat în trecut. Aceasta este cunoașterea care ne oferă datele.

Pentru a fi însă capabili să facem inferențe plecând de la aceste date - pentru a ști că există materia, alți oameni, trecutul dinainte ca memoria noastră individuală să înceapă, sau că există viitorul - trebuie să cunoaștem principii generale de un anumit tip cu ajutorul cărora se pot face astfel de inferențe. Trebuie să știm că existența unui anumit tip de lucru, A, este un semn al existenței unui alt fel de lucru, B, fie în același moment ca și A sau într-un moment anterior sau ulterior, după cum, de exemplu, tunetul este un semn al existenței anterioare a fulgerului. Dacă nu am ști așa ceva, nu ne-am putea niciodată extinde cunoașterea dincolo de sfera experienței noastre personale și, după cum am văzut, această sferă este extrem de limitată. Problema pe care trebuie să o examinăm acum este dacă o astfel de extindere este posibilă și, dacă da, cum se realizează ea.

Să luăm ca exemplu o chestiune față de care de fapt nici unul dintre noi nu simte nici cea mai mică îndoială. Cu toții suntem convinși că mâine soarele va răsări. De ce? Este această opinie doar un rezultat întâmplător al experienței trecute sau poate fi justificată ca o opinie rezonabilă? Nu este ușor să găsim un criteriu potrivit căruia să judecăm dacă o opinie de acest tip este sau nu rezonabilă, însă putem măcar să stabilim ce fel de convingeri generale ar fi suficiente, dacă ar fi adevăra-

te, pentru a justifica judecata că soarele va răsări mâine şi celelalte numeroase judecăţi asemănătoare pe care sunt bazate acţiunile noastre.

Este evident că, dacă suntem întrebaţi de ce credem că soarele va răsări mâine, vom răspunde "Pentru că dintotdeauna a răsărit în fiecare zi". Avem convingerea fermă că va răsări în viitor, dearece a răsărit în trecut. Dacă ni se cere să explicăm dc ce credem că va continua să răsară ca şi până acum, am putea apela la legile mişcării: vom spune că Pământul este un corp ce sc roteşte liber, că astfel de corpuri nu încetează să se rotească decât dacă intervine ceva din exterior şi, că nu există nimic exterior care să intervină asupra Pământului între acum şi mâine. Fireşte că se poate contesta că suntem întru totul siguri că nu există nimic exterior care să intervină, însă aceasta nu este o obiecţie interesantă. Interesant este să se pună la îndoială că legile mişcării vor rămâne valabile până mâine. Dacă se exprimă această îndoială, ne găsim în aceeaşi situaţie ca atunci când a fost mai întâi exprimată îndoiala în legătură cu răsăritul soarelui.

Singurul temei pentru a crede că legile mişcării vor rămâne valabile este că ele au fost valabile până acum, atât cât ne permite cunoaşterea noastră despre trecut să judecăm. Este adevărat că trecutul ne oferă o evidenţă mai cuprinzătoare în favoarea legilor mişcării decât în favoarea răsăritului de soare, deoarece răsăritul de soare este doar un caz particular de realizare a legilor mişcării şi există nenumărate alte cazuri particulare. Problema reală este însă: Există **vreun** număr de cazuri ale realizării unei legi în trecut care să constituie o dovadă că ea va fi realizată în viitor? Dacă nu există, este clar că nu avem nici un temei pentru a aştepta ca soarele să răsară mâine, sau pentru a aştepta ca pâinea pe care o vom mânca la următoarea noastră masă să nu ne otrăvească sau pentru oricare dintre celelalte aşteptări abia conştiente care ne controlează viaţa cotidiană. Trebuie remarcat că toate aceste aşteptări sunt doar **probabile**; nu trebuie deci să căutăm o demonstraţie potrivit căreia ele **trebuie** să se îndeplinească, ci numai în favoarea poziţiei că este **probabil** că ele se vor îndeplini.

Tratând această chestiune este necesar, pentru început, să facem o distincţie importantă, fără de care am intra curând în confuzii fără ieşire. Experienţa ne-a arătat că până acum repetiţia frecventă a unei succesiuni sau coexistenţe uniforme a fost **cauza** aşteptării noastre pentru aceeaşi succesiune sau coexistenţă la următoarea ocazie. Mâncarea care are o anumită aparenţă are în general un anumit gust şi, este

un şoc sever pentru aşteptările noastre atunci când constatăm că aparenţa familiară este asociată cu un gust neobişnuit. Lucrurile pe care le vedem sunt asociate prin obişnuinţă cu anumite senzaţii tactile pe care le aşteptăm dacă le atingem; una dintre ororile unei stafii (în multe poveşti cu stafii) este că nu ne dă nici un fel de senzaţii tactile. Oamenii needucaţi care călătoresc pentru prima dată în străinătate sunt atât de surprinşi că limba lor natală nu este înţeleasă încât devin neîncrezători.

Acest tip de asociere nu se limitează la oameni; ea este de asemenea foarte puternică la animale. Un cal care a fost condus adesea de-a lungul unui anumit drum se opune încercării de a-l conduce într-o direcţie diferită. Animalele domestice aşteaptă mâncare atunci când văd persoana care le hrăneşte de obicei. Ştim că toate aceste aşteptări destul de primitive ale uniformităţii se pot dovedi înşelătoare. Omul care a hrănit zilnic puiul de-a lungul vieţii acestuia până la urmă îi frânge gâtul, arătând astfel că puiului i-ar fi fost utile concepţii mai rafinate despre uniformitatea naturii.

În pofida caracterului înşelător al unor asemenea aşteptări, ele totuşi există. Simplul fapt că ceva s-a întâmplat de un anumit număr de ori le face pe animale şi pe oameni să se aştepte că se va întâmpla din nou. Astfel este cert că instinctele noastre ne fac să credem că soarele va răsări mâine, însă s-ar putea să nu ne aflăm într-o situaţie mai bună decât puiul căruia i s-a frânt gâtul pe neaşteptate. Prin urmare trebuie să distingem faptul că uniformităţile trecute **provoacă** aşteptări faţă de viitor de problema dacă există vreun temei rezonabil pentru a da importanţă unor asemenea aşteptări după ce s-a ridicat problema validităţii lor.

Problema pe care trebuie să o discutăm este dacă există vreun motiv pentru a crede în ceea ce se numeşte "uniformitatea naturii". Credinţa în uniformitatea naturii este convingerea că tot ceea ce s-a întâmplat sau se va întâmpla este o instanţă a unei legi generale care **nu** are excepţii. Aşteptările primitive pe care le-am examinat au toate excepţii şi, prin urmare îi pot dezamăgi pe cei care le au. Însă de obicei ştiinţa presupune, cel puţin ca o ipoteză de lucru, că regulile generale care au excepţii pot fi înlocuite prin reguli generale care nu au excepţii. "Corpurile nesusţinute aflate în aer cad" reprezintă o regulă generală de la care fac excepţie baloanele şi avioanele. Însă legile mişcării şi legea gravitaţiei, care explică faptul că cele mai multe corpuri cad, explică de asemnea faptul că baloanele şi avioanele se pot ridica; legile mişcării şi legea gravitaţiei nu au deci aceste excepţii.

Convingerea că soarele va răsări mâine ar putea fi falsificată dacă pământul ar veni brusc în contact cu un corp de mari proporții care să îi distrugă rotația; însă legile mișcării și legea gravitației nu ar fi încălcate de un astfel de eveniment. Scopul științei este să găsească uniformități, cum ar fi legile mișcării și legea gravitației, la care experiența noastră nu aduce excepții. În această căutare știința a avut un succes remarcabil și putem admite că aceste uniformități au fost respectate până acum. Acesta ne readuce la întrebarea: Avem vreun temei să presupunem că ele vor fi respectate în viitor, dat fiind că au fost întotdeauna respectate în trecut?

S-a argumentat că avem temeiuri pentru a afirma că viitorul va semăna trecutului, deoarece ceea ce a fost viitorul a devenit în mod constant trecut și s-a constatat întotdeauna că este asemănător trecutului, astfel încât realmente avem experiența viitorului și anume a momentelor care fuseseră mai înainte viitor, momente pe care le putem numi viitoruri trecute. Un astfel de argument eludează tocmai problema în discuție. Avem experiența viitorurilor trecute, însă nu și a viitorurilor viitoare, iar problema este: Vor fi viitorurile viitoare asemănătoare viitorurilor trecute? La această întrebare nu se poate răspunde printr-un argument care pornește doar de la viitorurile trecute. Prin urmare suntem încă nevoiți să căutăm un principiu care să ne permită să afirmăm că viitorul va respecta aceleași legi ca și trecutul.

Referința la viitor în această problemă nu este esențială. Aceeași problemă apare atunci când aplicăm legile care funcționează în experiența noastră la lucrurile trecute a căror experiență nu o avem - cum ar fi de exemplu în geologie sau în teoriile cu privire la originea Sistemului Solar. Întrebarea pe care trebuie de fapt să o punem este: "Atunci când s-a constatat că două lucruri sunt adesea asociate și nu se cunoaște nici un caz în care unul să apară fără celălalt, oferă apariția unuia dintre cele două, într-un nou caz, vreun temei pentru a-l aștepta pe celălalt? De răspunsul noastru la această întrebare trebuie să depindă validitatea tuturor așteptărilor noastre cu privire la viitor, toate rezultatele obținute prin inducție și de fapt, practic, toate convingerile pe care este bazată viața noastră cotidiană.

Pentru început trebuie să se admită că faptul că s-a observat că două lucruri apar adesea împreună și niciodată separat nu este prin sine suficient să **demonstreze** cu necesitate că se va observa că ele apar împreună în următorul caz pe care îl examinăm. Putem spera cel

mult că, cu cât lucrurile sunt observate mai des împreună, cu atât mai probabil este că ele vor fi observate împreună în alt moment şi că, dacă au fost observate împreună suficient de des, probabilitatea va fi **aproape** certitudine. Ea nu poate niciodată să atingă certitudinea, deoarece ştim că în pofida repetiţiilor frecvente câteodată, în cele din urmă, se produce o excepţie, ca în cazul puiului căruia i se frânge gâtul. Probabilitatea este deci tot ceea ce ar trebui să căutăm.

Împotriva concepţiei pe care o apărăm, se poate susţine că ştim că toate fenomenele naturale sunt supuse domniei legii şi că uneori putem constata pe baza observaţiei că faptelor cazului respectiv li se potriveşte o singură lege. Există două răspunsuri la această concepţie. Primul este că, chiar dacă cazului nostru i se aplică o **anumită** lege care nu admite excepţii, în practică nu putem fi niciodată siguri că am descoperit acea lege şi nu una la care există excepţii. Cel de-al doilea este că însăşi domnia legii pare doar probabilă şi convingerea noastră că ea se va extinde în viitor sau în cazurile neexaminate din trecut se întemeiază tocmai pe principiul pe care îl examinăm.

Principiul pe care îl examinăm ar putea fi numit **principiul inducţiei**, iar cele două părţi ale sale pot fi enunţate după cum urmează:

a) Atunci când s-a observat că un lucru de un anumit tip A este asociat cu un lucru de un alt anumit tip B şi nu a fost niciodată observat separat de un lucru de tipul B, cu cât este mai mare numărul de cazuri în care au fost asociate A şi B, cu atât este mai mare probabilitatea ca ele să fie asociate într-un nou caz în care se ştie că unul dintre ele este prezent;

b) În aceleaşi circumstanţe, un număr suficient de cazuri de asociere vor face probabilitatea unei noi asocieri să se apropie de certitudine fără nici o limită superioară.

Aşa cum tocmai l-am formulat, principiul se aplică numai în ceea ce priveşte verificarea aşteptării noastre într-un unic nou caz. Vrem însă să ştim dacă există o probabilitate în favoarea legii generale, potrivit căreia lucrurile de tipul A sunt **întotdeauna** asociate lucrurilor de tipul B, dacă sunt cunoscute un număr suficient de cazuri de asociere şi nu se cunoaşte nici un caz de lipsă a ei. Probabilitatea legii generale este evident mai mică decât probabilitatea cazului particular, deoarece dacă legea generală este adevărată, cazul particular trebuie de asemenea să fie adevărat, în timp ce cazul particular poate fi adevărat fără ca legea generală să fie adevărată. Cu toate acestea, probabil

tatea legii generale este mărită de repetiții, ca și probabilitatea cazului particular. Prin urmare putem repeta după cum urmează cele două părți ale principiului nostru, de data aceasta relativ la legea generală:

a) Cu cât este mai mare numărul de cazuri în care s-a observat că un lucru de tipul A este asociat unui lucru de tipul B, cu atât este mai probabil (dacă nu se cunosc cazuri contrarii) că A este întotdeauna asociat cu B;

b) În aceleași circumstanțe, un număr suficient de cazuri ale asocierii lui A cu B vor face aproape sigură legea că A este întotdeauna asociat cu B, probabilitatea legii generale putându-se apropia de certitudine fără nici o limită superioară.

Ar trebui reținut că probabilitatea este întotdeauna relativă la anumite date. În cazul nostru, datele sunt doar cazurile cunoscute de coexistență ale lui A și B. Mai pot exista alte date, care **ar putea** fi luate în considerație și care ar modifica sever probabilitatea. De exemplu, un om care a văzut multe lebede albe ar putea argumenta potrivit principiului nostru că potrivit datelor este **probabil** că toate lebedele sunt albe, iar acesta ar fi un argument perfect corect. Argumentul nu este respins de faptul că unele lebede sunt negre, deoarece un lucru se poate foarte bine întâmpla în pofida faptului că unele date îl fac improbabil. În cazul lebedelor, un om ar putea ști că culoarea este o caracteristică foarte variabilă la multe specii de animale și că prin urmare o inducție asupra culorii este foarte expusă erorii. Însă această cunoaștere ar fi ceva nou, ce nu ar arăta nicidecum că probabilitatea relativă la datele noastre anterioare a fost greșit estimată. Prin urmare, faptul că adesea lucrurile nu ne îndeplinesc așteptările nu constituie o dovadă că așteptările noastre nu vor fi **probabil** îndeplinite într-un caz dat sau într-o clasă dată de cazuri. Principiul nostru inductiv nu poate fi deci **respins** printr-un apel la experiență.

Principiul inductiv nu poate fi însă nici **demonstrat** printr-un apel la experiență. Experiența poate confirma principiul inductiv cu privire la cazurile care au fost deja examinate; însă în ceea ce privește cazurile neexaminate, numai principiul inductiv poate justifica vreo inferență de la ceea ce s-a examinat la ceea ce nu s-a examinat. Toate argumentele care pe baza experienței trag concluzii cu privire la părțile necunoscute ale trecutului sau prezentului presupun principiul inductiv; prin urmare nu putem folosi experiența pentru a demonstra principiul inductiv fără a eluda problema. Astfel, suntem nevoiți fie să

acceptăm principiul inductiv pe baza evidenței lui intrinseci, fie să renunțăm la orice justificare a așteptărilor noastre cu privire la viitor. Dacă principiul nu este valabil, nu avem nici un motiv pentru a aștepta ca soarele să răsară mâine, ca pâinea să fie mai hrănitoare decât o piatră sau ca, dacă ne aruncăm de pe acoperiș, să cădem. Atunci când vedem că de noi se apropie ceea ce arată ca cel mai bun prieten al nostru nu vom avea nici un motiv să credem că corpul lui nu este locuit de mintea celui mai rău dușman al nostru sau a unui străin. Întregul nostru comportament este bazat pe asocieri pe care le-am stabilit în trecut și pe care le considerăm probabile în viitor; această probabilitate depinde de principiul inductiv.

Principiile generale ale științei, cum ar fi credința în domnia legii și convingerea că orice eveniment trebuie să aibă o cauză, sunt la fel de dependente de principiul inductiv ca și convingerile vieții cotidiene. Toate aceste principii generale sunt crezute deoarece omenirea a descoperit nenumărate cazuri în care sunt adevărate și nici un caz în care să fie false. Toate acestea nu constituie însă dovezi pentru adevărul lor în viitor decât dacă este asumat principiul inductiv.

Astfel întreaga cunoaștere care pe baza experienței ne spune ceva despre ceea ce nu este cunoscut nemijlocit se bazează pe o convingere pe care experiența nu poate nici să o confirme nici să o infirme și totuși care, cel puțin în ceea ce privește aplicațiile ei mai concrete, pare la fel de ferm înrădăcinată în noi ca și multe fapte ale experienței. Existența și justificarea unor astfel de convingeri - căci după cum vom vedea, principiul inductiv nu este singurul exemplu - ridică unele dintre cele mai dificile și mai discutate probleme ale filosofiei. În viitorul capitol vom examina pe scurt ce se poate spune pentru a explica această cunoaștere și care sunt întinderea și gradul ei de certitudine.

7
Despre cunoaşterea principiilor generale

Am văzut în capitolul precedent că principiul inducţiei, deşi necesar pentru validarea tuturor argumentelor bazate pe experienţă, nu poate fi denumit empiric şi totuşi este acceptat fără ezitare de toată lumea, cel puţin în toate aplicaţiile sale concrete. Principiul inducţiei nu este singurul care are aceste caracteristici. Există un număr de alte principii care nu pot fi dovedite sau respinse de experienţă, însă sunt folosite în argumente care pornesc de la ceea ce este cunoscut nemijlocit.

Unele dintre aceste principii sunt chiar mai evidente decât principiul inducţiei, iar cunoaşterea lor are acelaşi grad de certitudine ca şi cunoaşterea existenţei datelor senzoriale. Ele constituie mijloacele de a realiza inferenţe pornind de la ceea ce este dat în senzaţie; pentru ca ceea ce inferăm să fie adevărat, este la fel de necesar ca principiile noastre de inferenţă să fie adevărate pe cât este de necesar ca datele noastre să fie adevărate. Este posibil ca principiile de inferenţă să treacă neobservate tocmai datorită caracterului lor evident - supoziţia implicită este acceptată fără ca noi să realizăm că este o supoziţie. Însă pentru a obţine o teorie a cunoaşterii corectă este foarte improtant să se realizeze folosirea principiilor de inferenţă; aceasta deoarece cunoaşterea lor ridică probleme interesante şi dificile.

Cunoaşterea principiilor generale.

Ceea ce se întâmplă de fapt în cunoaşterea principiilor generale este că mai întâi realizăm o anumită aplicaţie particulară a principiului şi apoi realizăm că particularitatea este irelevantă şi că există o generalitate care poate fi afirmată la fel de îndreptăţit. Această situaţie este desigur familiară în activităţi cum ar fi predarea aritmeticii: "doi plus doi fac patru" se învaţă mai întâi în cazul unei anumite perechi parti-

culare de cupluri, iar apoi într-un alt caz particular şi aşa mai departe, până când în cele din urmă este posibil să se observe că este adevărată despre **orice** pereche de cupluri. Acelaşi lucru se întâmplă cu principiile logice. Să presupunem că doi oameni discută în ce zi a lunii sunt. Unul dintre ei spune "Vei admite măcar că **dacă** ieri a fost 15, astăzi trebuie să fie 16", "Da", spune celălalt, "asta o admit", "Mai ştii" continuă primul, "că ieri a fost 15, deoarece ai cinat cu Jones, iar jurnalul tău îţi va spune că asta s-a întâmplat pe 15". "Da", spune cel de-al doilea, "prin urmare astăzi **este** 16".

Un astfel de argument nu este greu de urmărit; iar dacă se acceptă ce premisele lui sunt de fapt adevărate, nimeni nu va nega că şi concluzia trebuie să fie adevărată. Însă adevărul ei depinde de o aplicaţia a unui principiu logic general. Principiul logic este următorul: "Se presupune că se ştie că **dacă** aceasta este adevărată, atunci aceea este adevărată. Să presupunem de asemenea că se ştie că aceasta **este** adevărată; atunci rezultă că aceea este adevărată. "Atunci când dacă aceasta este adevărată, aceea este adevărată, vom spune că aceasta "implică" aceea şi că aceea rezultă din aceasta. Astfel principiul nostru afirmă că dacă aceasta implică aceea şi aceasta este adevărată, atunci aceea este adevărată. Cu alte cuvinte, "orice este implicat de o propoziţie adevărată este adevărat" sau "tot ceea ce rezultă dintr-o propoziţie adevărată este adevărat".

În realitate acest principiu este implicat - cel puţin, aplicaţii concrete ale lui sunt implicate - în toate demonstraţiile. Ori de câte ori un lucru pe care îl credem este folosit pentru a demonstra un altul, pe care după aceea îl credem, acest principiu este relevant. Dacă cineva întreabă: "De ce ar trebui să accept rezultatele argumentelor valide bazate pe premise adevărate?", putem răspunde numai apelând la principiul nostru. De fapt este imposibil să se pună la îndoială adevărul principiului, iar evidenţa lui este atât de mare încât la prima vedere pare aproape trivial. Aceste principii nu sunt însă triviale pentru filosof, deoarece ele arată că putem avea o cunoaştere neîndoielnică ce nu este în nici un fel derivată din obiectele simţurilor.

Principiul de mai sus este doar unul dintr-un anumit număr de principii logice intrinsec evidente. Măcar câteva dintre aceste principii trebuie acceptate înainte ca orice argument sau demonstraţie să devină posibilă. Atunci când unele dintre ele au fost acceptate, altele pot fi demonstrate, deşi atât timp cât sunt simple, acestea sunt la fel de evi-

dente ca principiile acceptate iniţial. Fără vreun temei prea bun, trei dintre aceste principii au fost selectate de tradiţie sub numele de "Legi ale gândirii".

Ele sunt următoarele:

(1) **Legea identităţii**: "Orice există, există".

(2) **Legea contradicţiei**: "Nimic nu poate atât să fie cât şi să nu fie".

(3) **Legea terţului exclus**: "Orice trebuie să fie sau să nu fie".

Aceste trei legi sunt exemple de principii logice intrinsec evidente, însă în realitate nu sunt mai fundamentale sau mai evidente decât diferite alte principii similare: de exemplu, cel pe care tocmai l-am examinat, ce afirmă că ceea ce rezultă dintr-o premisă adevărată este adevărat. Numele "legi ale gândirii" este de asemenea înşelător, deoarece ceea ce este important nu este faptul că noi gândim conform acestor legi, ci faptul că lucrurile se conformează lor; cu alte cuvinte, faptul că atunci când gândim în conformitate cu ele, gândim **adevărat**. Însă aceasta este o problemă vastă, la care trebuie să ne întoarcem la un stadiu ulterior.

Pe lângă principiile logice care ne permit să demonstrăm dintr-o premisă dată că ceva este **cu certitudine** adevărat, există alte principii logice care ne permit să demonstrăm dintr-o premisă dată că ceva este adevărat cu o probabilitate mai mare sau mai mică. Un exemplu de un astfel de principiu - poate cel mai important exemplu - este principiul inductiv pe care l-am examinat în capitolul precedent.

Una dintre marile controverse istorice din filosofie este controversa dintre două şcoli numite respectiv "empiristă" şi "raţionalistă". Empiriştii - care sunt cel mai bine reprezentaţi de filosofii britanici, Locke, Berkeley şi Hume - susţineau că întreaga noastră cunoaştere este derivată din experienţă; raţionaliştii - care sunt reprezentaţi de filosofii continentali ai secolului optsprezece, în special Descartes şi Leibniz - susţineau că pe lângă ceea ce ştim din experienţă există anumite "idei înnăscute", "principii înnăscute", pe care le cunoaştem independent de experienţă. Acum a devenit posibil să se decidă cu o anumită siguranţă asupra adevărului sau falsităţii poziţiilor acestor şcoli conflictuale. Pe temeiurile deja arătate, trebuie să se admită că principiile logice ne sunt cunoscute şi că ele nu pot fi demonstrate plecând de la experienţă, deoarece sunt presupuse de orice demonstraţie. Prin urmare raţionaliştii aveau dreptate în cel mai important punct al controversei.

Pe de altă parte, chiar şi acea parte a cunoaşterii noastre care este **logic** independentă de experienţă (în sensul că experienţa nu o poate

demonstra) este totuşi ocazionată şi cauzată de experienţă. Cu ocazia experienţelor particulare devenim conştienţi de legile generale pe care le exemplifică relaţiile lor. Fără îndoială, ar fi absurd să presupunem că există principii înnăscute în sensul că copiii sunt născuţi cu o cunoaştere a tot ceea ce cunosc oamenii şi nu poate fi dedus din experienţă. Din acest motiv nu vom folosi cuvântul "înnăscut" pentru a descrie cunoaşterea noastră a principiilor logice. Expresiei "a priori" i se pot aduce mai puţin obiecţii şi este mai obişnuită la autorii moderni. Astfel, deşi admitem că întreaga cunoaştere este ocazionată şi cauzată de experienţă, vom susţine totuşi că o parte din cunoaştere este **a priori**, în sensul că experienţa care ne face să ne gândim la ea nu este suficientă pentru a o demonstra, ci pur şi simplu ne orientează atenţia astfel încât ne dăm seama de adevărul ei fără a avea nevoie de vreo probă empirică.

Mai există un alt punct de mare importanţă în care empiriştii aveau dreptate împotriva raţionaliştilor. Nu se poate şti că ceva **există** decât cu ajutorul experienţei. Cu alte cuvinte, dacă dorim să demonstrăm că există ceva ce nu cunoaştem nemijlocit, trebuie să avem întotdeauna premisele noastre existenţa unuia sau mai multor lucruri pe care le cunoaştem nemijlocit. De exemplu, convingerea noastră că împăratul Chinei există se bazează pe mărturii, iar mărturiile constau, în ultimă analiză, din date senzoriale văzute sau auzite atunci când citim sau ni se vorbeşte. Raţionaliştii credeau că putem deduce existenţa cutărui sau cutărui lucru în lumea reală, din consideraţii generale asupra a ceea ce **trebuie** să existe. Se pare că această convingere a lor era greşită. Întreaga cunoaştere pe care o putem dobândi **a priori** cu privire la existenţă pare să fie ipotetică: ea ne spune că **dacă** există un lucru, atunci trebuie să existe un altul sau, mai general, că **dacă** este adevărată o propoziţie, o alta trebuie să fie adevărată. Acest fapt este exemplificat de principiile pe care deja le-am discutat, cum ar fi "dacă aceasta este adevărată şi aceasta implică aceea, atunci aceea este adevărată", sau, "**dacă** s-a observat în mod repetat că aceasta şi aceea sunt corelate, probabil că ele vor fi corelate în viitorul caz în care se observă una dintre ele". Astfel, sfera şi forţa principiilor **a priori** este strict limitată. Orice cunoaştere cu privire la existenţa a ceva trebuie să fie parţial dependentă de experienţă. Când ceva este cunoscut nemijlocit, existenţa sa este cunoscută doar prin experienţă; atunci când se demonstrează că ceva există, fără a fi cunoscut nemijlocit, în demonstraţie sunt necesare atât

experienţă cât şi principii **a priori**. Cunoaşterea se numeşte empirică atunci când se bazează în întegime sau parţial pe experienţă. Astfel întreaga cunoaştere ce asertează existenţa este empirică, iar singura cunoaştere **a priori** cu privire la existenţă este ipotetică, oferind relaţii între lucrurile care există sau pot exista, însă nu şi existenţa reală.

Cunoaşterea **a priori** nu este în întregime de tipul logic pe care l-am examinat până acum. Poate că cel mai important exemplu de cunoaştere **a priori** non-logică este cunoaşterea cu privire la valoarea etică. Nu vorbesc despre judecăţi cu privire la ceea ce este util sau ceea ce este virtuos, deoarece asemenea judecăţi necesită într-adevăr premise empirice; vorbesc despre judecăţi cu privire la dezirabilitatea intrinsecă a lucrurilor. Dacă ceva este util, trebuie să fie util deoarece serveşte unui scop; dacă am mers suficient de departe, scopul trebuie să fie întrinsec valoros şi nu doar pentru că este util pentru un alt scop. Astfel, toate judecăţile cu privire la ceea ce este util depind de judecăţi cu privire la ceea ce este intrinsec valoros.

Judecăm, de exemplu, că fericirea este mai de dorit decât nefericirea, cunoaşterea decât ignoranţa, bunăvoinţa decât ura şi aşa mai departe. Asemenea judecăţi trebuie să fie cel puţin în parte imediate şi **a priori**. Ca şi judecăţile noastre **a priori** anterioare, ele pot să fie **ocazionate** de experienţă şi de fapt trebuie să fie; căci nu pare posibil să judecăm dacă ceva este intrinsec valoros decât dacă am trăit ceva de acelaşi tip. Este însă destul de clar că ele nu pot fi **demonstrate** prin experienţă; căci faptul că un lucru există sau nu există nu poate demonstra nici că este bun, nici că ar trebui să existe şi nici că este rău. Cercetarea acestui subiect aparţine eticii, unde trebuie să se stabilească imposibilitatea deducerii a ceea ce trebuie din ceea ce este. În discuţia de faţă este important să realizăm că cunoaşterea cu privire la ceea ce este intrinsec valoros este **a priori** în acelaşi sens în care logica este **a priori** şi anume în sensul că adevărul acestei cunoaşteri nu poate fi nici demonstrat şi nici infirmat de experienţă.

Întreaga matematică pură este **a priori**, ca şi logica. Filosofii empirişti au negat energic acest lucru, susţinând că experienţa este sursa cunoaşterii noastre aritmetice în aceeaşi măsură ca şi a cunoaşterii noastre geografice. Ei susţineau că, plecând de la experienţa repetată de a vedea două lucruri şi alte două şi de a constata că împreună fac patru lucruri, am concluzionat prin inducţie că două lucruri şi cu alte două vor face **întotdeauna** împreună patru lucruri. Însă dacă aceasta

ar fi sursa cunoaşterii noastre că doi şi cu doi fac patru, ar trebui să ne convingem de adevărul ei într-un alt mod decât acela în care o facem. De fapt ne sunt necesare un număr de cazuri pentru a gândi în mod abstract la doi, nu la două monezi sau două cărţi sau doi oameni sau doi de orice alt tip concret. Însă de îndată ce suntem capabili să ne eliberăm gândurile de particularităţile irelevante, suntem capabili să realizăm principiul general potrivit căruia doi şi cu doi fac patru; înţelegem că orice caz este **tipic**, iar examinarea altor cazuri devine inutilă*.

Acelaşi lucru se regăseşte în geometrie. Dacă dorim să demonstrăm o proprietate a tuturor triunghiurilor, desenăm un triunghi şi raţionăm despre el; putem însă evita să folosim orice proprietate pe care nu o are în comun cu toate celelalte triunghiuri şi astfel din cazul nostru particular obţinem un rezultat general. De fapt nu simţim că certitudinea noastră că doi şi cu doi fac patru este mărită de cazuri noi, deoarece de îndată ce realizăm adevărul acestei propoziţii, certitudinea noastră este atât de mare încât nu mai poate fi mărită. Mai mult, simţim că propoziţia "doi şi cu doi fac patru" are o anume **necesitate**, calitate absentă chiar şi la cele mai bine fundamentate generalizări empirice. Astfel de generalizări rămân întotdeauna simple fapte: simţim că ar putea exista o lume în care ele să fie false, deşi se întâmplă ca în lumea reală să fie adevărate. Dimpotrivă, simţim că doi şi cu doi ar fi patru în orice lume posibilă: acesta nu este un simplu fapt, ci o necesitate căreia trebuie să i se conformeze tot ceea ce este real sau posibil.

Acest punct poate fi clarificat prin examinarea unei generalizări empirice autentice, cum ar fi "Toţi oamenii sunt muritori". Este limpede că noi credem această propoziţie în primul rând deoarece nu există nici un caz cunoscut de om care să trăiască dincolo de o anumită vârstă, iar în al doilea rând deoarece par să existe temeiuri fiziologice pentru a crede că un organism cum ar fi corpul omului trebuie să se uzeze mai devreme sau mai târziu. Lăsând de-o parte cel de-al doilea motiv şi luând în considerare numai experienţa noastră a mortalităţii omului, este limpede că n-ar trebui să ne mulţumim cu un singur caz bine înţeles de om ce moare în timp ce în cazul lui doi şi cu doi fac patru este suficient un singur caz atent examinat pentru a ne convinge că acelaşi lucru trebuie să se întâmple în orice alt caz. De asemenea putem fi obligaţi să admitem după o oarecare reflecţie că ar putea

* Cf. A.N. Whitehead **"Introduction to Mathematics"** (Home University Library)

exista o anume îndoială, cât de mică, cu privire la faptul că oamenii sunt muritori. Lucrul devine clar dacă încercăm să ne imaginăm două lumi diferite, una în care există oameni care nu sunt muritori şi alta în care doi şi cu doi fac cinci. Atunci când Swift ne invită să ne închipuim rasa struldbrugilor care nu mor niciodată suntem capabili să o acceptăm în imaginaţie. Însă o lume în care doi şi şi doi fac cinci pare la un nivel foarte diferit. Simţim că dacă ar exista o astfel de lume, ea ar distruge întreaga ţesătură a cunoaşterii noastre şi ne-ar reduce la scepticism absolut.

Este un fapt că în judecăţile matematice simple cum ar fi "doi şi cu doi fac patru" şi de asemenea în multe judecăţi ale logicii putem cunoaşte propoziţia generală fără a o infera din cazuri, deşi de regulă unele cazuri ne sunt necesare pentru a înţelege ce înseamnă propoziţia generală. De aceea au o utilitate reală atât procesul **deducţiei**, care merge de la general la general sau de la general la particular, cât şi procesul **inducţiei**, care merge de la particular la particular, sau de la particular la general. Între filosofi există o veche dezbatere dacă deducţia ne oferă vreodată ceva **nou**. Acum vedem că cel puţin în unele cazuri aşa se întâmplă. Dacă ştim deja că doi şi cu doi fac întotdeauna patru şi ştim că Brown şi Jones sunt doi şi tot doi sunt Robinson şi Smith, putem deduce că Brown şi Jones şi Robinson şi Smith sunt patru. Aceasta este o noutate, nefiind conţinută în premisele noastre, deoarece propoziţia generală "doi şi cu doi fac patru" nu ne-a spus niciodată că ar exista oameni ca Brown şi Jones şi Robinson şi Smith, iar premisele particulare nu ne spun că ei erau în număr de patru, în timp ce propoziţia particulară dedusă ne spune ambele aceste lucruri.

Noutatea concluziei este însă mult mai puţin sigură dacă luăm exemplul standard de deducţie care este dat întotdeauna în cărţile despre logică şi, anume "Toţi oamenii sunt muritori; Socrate este un om, prin urmare Socrate este muritor". În acest caz ceea ce ştim realmente dincolo de orice îndoială rezonabilă este că anumiţi oameni A,B,C erau muritori deoarece de fapt au murit. Dacă Socrate este unul dintre aceşti oameni, este absurd să luăm calea ocolită prin "toţi oamenii sunt muritori" pentru a ajunge la concluzia că **probabil** Socrate este muritor. Dacă Socrate nu este unul dintre oamenii pe care se bazează inducţia noastră, am face mai bine să argumentăm de la A,B,C direct la Socrate decât să ocolim pe la propoziţia generală "toţ oamenii sunt muritori". Aceasta deoarece probabilitatea ca Socrate să

fie muritor este mai mare potrivit datelor noastre decât probabilitatea ca toți oamenii să fie muritori (ceea ce este evident, deoarece dacă toți oamenii sunt muritori și Socrate este, însă dacă Socrate este muritor nu rezultă că toți oamenii sunt muritori). Prin urmare, dacă facem argumentul nostru pur inductiv, vom obține concluzia că Socrate este muritor cu o certitudine mai mare decât dacă obținem mai întâi "toți oamenii sunt muritori" și după aceea folosim deducția.

Aceasta ilustrează diferența dintre propozițiile generale cunoscute **a priori**, cum ar fi "doi și cu doi fac patru" și generalizările empirice cum ar fi "toți oamenii sunt muritori". În ceea ce le privește pe primele, deducția este modalitatea corectă de argumentare, în timp ce în privința celor din urmă inducția este întotdeauna preferabilă din punct de vedere teoretic și oferă o încredere mai mare în adevărul concluziei noastre, deoarece generalizările empirice sunt mai puțin certe decât cazurile lor.

Am văzut deci că există propoziții cunoscute **a priori** și că printre ele se află propozițiile logicii și ale matematicii pure, ca și propozițiile fundamentale ale eticii. Întrebarea care trebuie să ne preocupe în continuare este următoarea: Cum este posibilă existența unei asemenea cunoașteri? În particular, cum poate exista o cunoaștere a propozițiilor generale chiar și atunci când nu am examinat toate cazurile și de fapt nici nu le putem examina pe toate vreodată, deoarece numărul lor este infinit? Aceste probleme, care au fost pentru prima dată evidențiate de filosoful german Kant (1724-1804), sunt foarte dificile și foarte importante din punct de vedere istoric.

8
Cum este posibilă cunoaşterea *a priori*

Immanuel Kant este considerat în general cel mai mare filosof modern. Deşi a trăit în vremea războiului de şapte ani şi a revoluţiei franceze, nu şi-a întrerupt niciodată activitatea de profesor de filosofie la Königsberg în Prusia orientală. Cea mai remarcabilă contribuţie a sa a fost inventarea a ceea ce a numit filosofie "critica", cercetare care, luând ca dată existenţa cunoaşterii de diferite tipuri, se întreba cum este posibilă o astfel de cunoaştere şi deducea din răspunsul la această interogaţie multe rezultate metafizice cu privire la natura lumii. Se poate foarte bine pune la îndoială validitatea acestor rezultate. Însă Kant are fără îndoială cel puţin două merite: mai întâi acela de a fi înţeles că deţinem cunoaştere **a priori** care nu este pur "analitică", cu alte cuvinte, care poate fi negată fără a ajunge la contradicţie; în al doilea rând, de a fi evidenţiat importanţa filosofică a teoriei cunoaşterii.

Înainte de Kant, se susţinea în general că orice **cunoaştere a priori** trebuie să fie "analitică". Înţelesul acestui cuvânt va fi cel mai bine clarificat prin exemple. Dacă spun "Un om chel este un om", "O figură plană este o figură", "Un poet slab este un poet", fac o judecată pur analitică: subiectul despre care se vorbeşte este descris ca având cel puţin două proprietăţi, dintre care una este selectată pentru a fi predicată despre el. Propoziţii ca cele de mai sus sunt triviale, şi nu ar fi niciodată enunţate în viaţa reală decât de către un orator care pregăteşte un sofism. Ele sunt numite "analitice" deoarece predicatul este obţinut prin simpla analiză a subiectului. Înainte de Kant, se considera că toate judecăţile de care putem fi siguri în mod **a priori** sunt de acest tip: că în toate predicatul este doar o parte a subiectului despre care este asertat. Dacă aşa ar sta lucrurile, am intra în mod sigur într-o contradicţie dacă am încerca să negăm ceva de poate fi cunoscut **a priori**. "Un om chel nu este chel", ar aserta şi ar nega proprietatea de a fi chel despre aceeaşi om şi prin urmare s-ar contrazice pe sine. Prin urmare, potrivit filosofilor

dinaintea lui Kant, legea contradicției, care asertează că nimic nu poate în același timp să aibă și să nu aibă o anumită proprietate, era suficientă pentru a stabili adevărul oricărei cunoașteri **a priori**.

Acceptând concepția obișnuită despre ceea ce face ca o cunoaștere să fie **a priori**, Hume (1711-1776), care l-a precedat pe Kant, a descoperit că în multe cazuri despre care se presupusese anterior că sunt analitice, și mai ales în cazul cauzei și al efectului, relația era în realitate sintetică. Înainte de Hume, cel puțin raționaliștii consideraseră că efectul ar putea fi logic dedus din cauză dacă am avea suficiente cunoștințe. Hume a argumentat - în mod corect, după cum se admite acum în general - că acest lucru este imposibil. De unde a inferat propoziția mult mai puțin certă că nu se poate cunoaște nimic **a priori** despre relația dintre cauză și efect. Kant, care fusese educat în tradiția raționalistă, a fost foarte tulburat de scepticismul lui Hume și s-a străduit să îi găsească un antidot. El și-a dat seama că nu numai relația dintre cauză și efect, ci toate propozițiile aritmeticii și geometriei sunt "sintetice", adică nu sunt analitice: în toate aceste propoziții, nici o analiză a subiectului nu va dezvălui predicatul. Exemplul său standard era propoziția 7 + 5 = 12. El a arătat, într-u totul corect, că 7 și 5 trebuie puse laolaltă pentru a da 12: ideea de 12 nu este **conținută** în ele, nici măcar în ideea de a le aduna. De aici a ajuns la concluzia că întreaga matematică pură, deși **a priori**, este sintetică; iar această concluzie a ridicat o nouă problemă la care s-a străduit să găsească soluția.

Problema pe care a pus-o Kant la temelia filosofiei sale, și anume "cum este posibilă matematica pură?", este o problemă interesantă și dificilă, la care orice filosof care nu este un sceptic absolut trebuie să găsească un răspuns. Am văzut deja că răspunsul empiriștilor puri, după care cunoașterea noastră matematică este derivată prin inducție din cazuri particulare, este inacceptabil din două motive: întâiul, că validitatea principiului inductiv însuși nu poate fi demonstrată prin inducție; al doilea, că este evident că propozițiile generale ale matematicii, cum ar fi "doi și cu doi fac întotdeauna patru" pot fi cunoscute cu certitudine prin examinarea unui singur caz și nu câștigă nimic prin enumerarea altor cazuri în care s-a constatat că sunt adevărate. Prin urmare cunoașterea propozițiilor generale ale matematicii (același lucru este valabil despre logică) trebuie explicată altfel decât cunoașterea (doar probabilă) pe care o avem asupra generalizărilor empirice cum ar fi "toți oamenii sunt muritori".

Această problemă apare datorită faptului că o astfel de cunoaştere este generală, iar orice experienţă este particulară. Pare straniu să putem cunoaşte dinainte adevăruri despre lucruri particulare pe care încă nu le-am cunoscut nemijlocit, însă nu se poate pune cu uşurinţă la îndoială că logica şi aritmetica se vor aplica unor asemenea lucruri. Nu ştim cine vor fi locuitorii Londrei peste o sută de ani; ştim însă că doi dintre ei şi cu alţi doi dintre ei vor face patru. Această aparentă capacitate de a anticipa fapte despre lucruri pe care nu le cunoaştem nemijlocit este cu siguranţă surprinzătoare. Soluţia lui Kant la problemă, deşi în opinia mea incorectă, este interesantă. Ea este însă foarte dificilă şi diferit înţeleasă de diverşi filosofi. Prin urmare putem da numai o schiţă foarte sumară a ei, şi chiar şi aceasta va fi socotită greşită de către mulţi interpreţi ai sistemului lui Kant.

Ceea ce a susţinut Kant este că în întreaga noastră experienţă trebuie distinse două elemente, unul datorat obiectului (numit de noi "obiect fizic"), celălalt datorat propriei noastre naturi. Discutând materia şi datele senzoriale am văzut că obiectul fizic este diferit de datele senzoriale asociate şi că datele senzoriale trebuie privite ca rezultând dintr-o interacţiune dintre obiectul fizic şi noi înşine. Până aici suntem de acord cu Kant. Însă ceea ce este propriu lui Kant este modul în care evaluează rolul nostru şi respectiv cel al obiectului fizic. El consideră că materialul brut dat în senzaţie - culoarea, duritatea, etc. - se datorează obiectului, şi că ceea ce aducem noi este dispunerea în spaţiu şi timp şi toate relaţiile dintre date senzoriale care rezultă prin comparaţie sau prin considerarea uneia drept cauză a alteia sau în orice alt mod. Principalul său argument în favoarea acestei concepţii este că după cât se pare avem cunoaştere **a priori** despre spaţiu, timp, cauzalitate şi comparaţie, însă nu şi despre materia brută propriu-zisă a senzaţiei. Putem fi siguri, spune el, că orice am întâlni în experienţă trebuie să prezinte caracteristicile pe care i le atribuie cunoaşterea noastră **a priori**, deoarece aceste caracteristici se datorează propriei noastre naturi şi prin urmare nimic nu poate fi inclus în experienţa noastră fără a dobândi aceste caracteristici.

El priveşte obiectul fizic, pe care îl numeşte "lucru în sine"* , ca esenţialmente incognoscibil: ceea ce se poate cunoaşte este obiectul

---

* "Lucrul în sine" al lui Kant este identic **ca definiţie** cu obiectul fizic, şi anume este cauza senzaţiilor. Ele nu sunt identice în privinţa proprietăţilor deduse din definiţie, deoarece Kant a susţinut (în pofida unei anumite inconsistenţe cu privire la cauză) că putem şti că nici una dintre categorii nu este aplicabilă "lucrului în sine"

aşa cum îl întâlnim în experienţă, pe care el îl numeşte "fenomen". Fiind un produs comun al nostru şi al lucrului în sine, fenomenul va avea cu siguranţă acele caracteristici care ni se datorează, şi prin urmare se va conforma cu siguranţă cunoaşterii noastre **a priori**. Rezultă că această cunoaştere, deşi adevărată despre întreaga sferă a experienţei actuale şi posibile, nu se aplică în afara experienţei. Astfel, în pofida existenţei cunoaşterii **a priori**, nu putem cunoaşte nimic despre lucrul în sine sau despre ceea ce nu este un obiect actual sau posibil al experienţei. În acest mod el încearcă să reconcilieze şi să armonizeze afirmaţiile raţionaliste cu argumentele empiriştilor.

Pe lângă temeiurile minore pe baza cărora poate fi criticată filosofia lui Kant, există o obiecţie fundamentală care pare fatală oricărei încercări de a rezolva problema cunoaşterii **a priori** prin această metodă. Ceea ce trebuie explicat este certitudinea noastră că faptele trebuie să se conformeze întotdeauna logicii şi aritmeticii. A spune că logica şi aritmetica sunt contribuţii ale noastre nu o explică. Natura noastră este în aceeaşi măsură un fapt al lumii reale ca şi orice altceva şi nu poate exista nici o certitudine că ea va rămâne constantă. În cazul în care Kant are dreptate s-ar putea întâmpla ca mâine natura noastră să se schimbe astfel încât să facă doi şi cu doi cinci. Deşi această posibilitate pare să nu-i fi dat niciodată de gândit, ea distruge complet certitudinea şi universalitatea pe care el doreşte atât de mult să le garanteze propoziţiilor aritmetice. Este adevărat că formal această posibilitate este inconsistentă cu punctul de vedere kantian potrivit căruia timpul însuşi este o formă impusă de subiect asupra fenomenelor şi că Eul nostru real nu este în timp şi nu are mâine. Kantianul va trebui însă să accepte că ordinea temporală a fenomenelor este determinată de caracteristicile a ceea ce este dincolo de fenomene şi acest fapt este suficient pentru substanţa argumentului nostru.

Mai mult, o oarecare reflecţie pare să arată că este clar că, dacă convingerile noastre aritmetice sunt cât de cât adevărate, ele trebuie să se aplice lucrurilor indiferent dacă gândim sau nu despre ele. Două obiecte fizice şi cu două alte obiecte fizice trebuie să facă patru obiecte fizice, chiar dacă obiectele fizice nu pot fi întâlnite în experienţă. Fără îndoială că această propoziţie intră în înţelesul a ceea ce spunem atunci când afirmăm că doi şi cu doi fac patru. Adevărul ei este la fel de neîndoielnic ca şi adevărul aserţiunii că două fenomene şi alte două fenomene fac patru fenomene. Prin urmare nu numai că soluţia lui

Kant nu reuşeşte să explice certitudinea propoziţiilor **a priori**, însă le şi limitează inacceptabil aplicabilitatea.

Lăsând deoparte doctrinele speciale introduse de Kant, filosofii obişnuiesc să considere ceea ce este **a priori** ca fiind într-un anumit sens mental, ca privind mai degrabă modul în care trebuie să gândim decât vreun fapt din lumea exterioară. În capitolul precedent am consemnat cele trei principii numite în mod obişnuit "legile gândirii" Concepţia care a condus la această denumire a lor este una naturală, însă există temeiuri serioase pentru a o considera greşită. Să luăm drept exemplu legea contradicţiei. Aceasta este afirmată în mod obişnuit sub forma "Nimic nu poate atât să fie cât şi să nu fie"; ceea ce intenţionează să exprime faptul că nimic nu poate să aibă şi să nu aibă simultan o calitate dată. Astfel, de exemplu, dacă un copac este fag, el nu poate în acelaşi timp să nu fie fag; dacă masa mea este dreptunghiulară ea nu poate în acelaşi timp să nu fie dreptunghiulară, şi aşa mai departe.

Ceea ce face naturală denumirea de lege a **gândirii** pentru acest principiu este că noi ne convingem de adevărul său este necesar mai degrabă prin gândire, decât prin observare exterioară. Atunci când am văzut că un copac este un fag, nu avem nevoie să mai privim odată ca să stabilim dacă nu cumva nu este fag; gândirea pură ne arată că aşa ceva este imposibil. Însă concluzia că legea contradicţiei este o lege a **gândirii** este cu toate acestea greşită. Ceea ce credem, atunci când credem legea contradicţiei, nu este că mintea este astfel făcută încât trebuie să creadă legea contradicţiei. **Această** convingere este un rezultat ulterior al reflecţiei psihologice, care presupune acceptarea legii contradicţiei. Acceptarea legii contradicţiei este o convingere despre lucruri, nu numai despre gânduri. Ea nu este, de exemplu, convingerea că dacă noi **gândim** că un anumit copac este un fag, nu putem să **gândim** în acelaşi timp că nu este un fag; ea este convingerea că dacă copacul **este** un fag, nu poate în acelaşi timp să nu **fie** fag. Astfel, legea contradicţiei se referă la lucruri, şi nu doar la gânduri; şi, deşi acceptarea legii contradicţiei este un gând, legea contradicţiei nu este ea însăşi un gând, ci un fapt cu privire la lucrurile din lume. Dacă ceea ce credem atunci când credem legea contradicţiei nu ar fi adevărat despre lucrurile din lume, faptul că noi suntem constrânşi să **gândim** că este adevărat nu ar salva legea contradicţiei de la falsitate, ceea ce arată că legea nu este o lege a **gândirii**.

Un argument similar se aplică oricărei alte judecăți **a priori**. Atunci când judecăm că doi și cu doi fac patru, noi nu facem o judecată despre gândurile noastre, ci despre toate perechile actuale sau posibile. Deși este adevărat, faptul că mințile noastre sunt astfel constituite încât să creadă că doi și cu doi fac patru este categoric diferit de ceea ce asertăm atunci când asertăm că doi și cu doi fac patru. Și nici un fapt relativ la alcătuirea minților noastre nu ar putea să facă **adevărat** că doi și cu doi fac patru. Prin urmare, dacă cunoașterea noastră **a priori** nu este eronată, ea nu este doar cunoaștere despre alcătuirea minților noastre, ci este aplicabilă la tot ceea ce poate conține lumea, atât la ceea ce este mental cât și la ceea ce este non-mental.

Realitatea pare să fie că întreaga noastră cunoaștere **a priori** se referă la entități care, strict vorbind, nu **există** nici în lumea mentală nici în cea fizică. Aceste entități sunt cele care pot fi numite de părți de vorbire care nu sunt substantive; sunt entități precum calitățile și relațiile. Să presupunem, de exemplu, că mă aflu în camera mea. Eu exist și există și camera mea; există însă și "în"? Este totuși evident că cuvântul "în" are un înțeles; el denotă relația care există între mine și camera mea. Această relație este ceva, deși nu putem spune că ea există **în același sens** în care există eu și camera mea. Relația "în" este ceva ce putem gândi și înțelege, căci dacă nu am putea-o înțelege, nu am putea înțelege propoziția "Mă aflu în camera mea".Urmându-l pe Kant, mulți filosofi au susținut că relațiile sunt produsul minții, că lucrurile în sine nu au relații, ci că mintea le unește într-un act de gândire și astfel produce relațiile pe care le atribuie lucrurilor prin judecată.

Această concepție pare însă expusă unor obiecții similare acelora pe care le-am adus înainte împotriva lui Kant. Pare evident că nu gândirea este aceea care produce adevărul proproziției "Mă aflu în camera mea". S-ar putea să fie adevărat că în camera mea se afle o urechelniță, cu toate că nici eu nici urechelnița nici altcineva nu este conștient de acest adevăr; căci acest adevăr privește numai urechelnița și camera și nu depinde de nimic altceva. Prin urmare, după cum vom vedea mai pe larg în următorul capitol, relațiile trebuie situate într-o lume care nu este nici mentală, nici fizică. Această lume este foarte importantă pentru filosofie, și în particular pentru problemele cunoașterii **a priori**. În capitolul următor vom analiza natura ei și relația ei cu problemele pe care le-am discutat.

9
Lumea universaliilor

La sfârşitul capitolului precedent am arătat că entităţi cum ar fi relaţiile par să fiinţeze într-un alt fel decât obiectele fizice şi de datele senzoriale. În capitolul de faţă trebuie să examinăm natura acestui tip de fiinţare şi totodată obiectele care au acest tip de fiinţare. Vom începe cu această din urmă problemă.

Problema de care ne ocupăm acum este foarte veche, căci a fost introdusă în filosofie de către Platon. "Teoria ideilor" este o încercare de a rezolva chiar această problemă şi, după părerea mea, este una dintre cele mai reuşite încercări intreprinse până acum. Teoria susţinută în cele ce urmează este în mare măsură aceea a lui Platon, modificată doar atât cât timpul a arătat că este necesar.

Modul în care Platon a conceput problema a fost în linii mari următorul. Să luăm, de exemplu, o noţiune cum ar fi **dreptatea**. Dacă ne punem întrebarea ce este dreptatea, este natural să începem prin a examina cutare, cutare şi cutare act drept încercând să descoperim ce anume au în comun. Într-un anumit sens, toate trebuie să participe la o natură comună, care se va regăsi în tot ceea ce este drept şi în nimic altceva. Această natură comună, în virtutea căreia toate sunt drepte, va fi dreptatea însăşi, esenţa pură al cărei amestec cu faptele vieţii obişnuite produce diversitatea actelor drepte. Se poate proceda analog, pentru orice cuvânt care se poate aplica faptelor obişnuite, cum ar fi de exemplu "albeaţa". Cuvântul va fi aplicabil unui număr de lucruri particulare deoarece toate participă la o natură sau esenţă comună. Această esenţă pură este ceea ce Platon numeşte "idee" sau "formă". (Nu trebuie să se creadă că "ideile" în acest sens există în minţi, deşi ele pot fi aprehendate de către minţi.) "Ideea" de **dreptate** nu este identică cu ceva drept: ea este ceva diferit de lucrurile particulare, ceva la care lucrurile particulare participă. Nefiind particulară, ea nu poate exista în lumea sensibilă. Mai mult, ea nu este efemeră sau

schimbătoare ca lucrurile sensibile: este întotdeauna identică sieşi, neschimbătoare şi indestructibilă.

Platon este astfel condus către o lume suprasensibilă, mai reală decât lumea sensibilă obişnuită, neschimbătoarea lume a ideilor, care este aceea ce conferă lumii sensibile palida reflectare de realitate pe care o are aceasta. Pentru Platon, cu adevărat reală este lumea ideilor; căci orice am încerca să spunem despre lucrurile din lumea sensibilă, putem reuşi numai să spunem că ele participă la cutare şi cutare idei care, în consecinţă, constituie întreaga lor esenţă. De aici este uşor de ajuns la misticism. Putem spera ca într-o iluminare mistică să **vedem** ideile aşa cum vedem obiectele sensibile; ne putem imagina că ideile există în paradis. Aceste dezvoltări mistice sunt foarte naturale, însă fundamentul teoriei stă în logică şi este atât de solid, încât trebuie să îl luăm în considerare.

Cuvântul "idee" a dobândit pe parcursul timpului multe asociaţii care sunt foarte înşelătoare, atunci când se aplică "ideilor" lui Platon. Prin urmare, pentru a descrie ceea ce voia să spună Platon, vom folosi cuvântul "universal" în locul cuvântului "idee". Esenţa tipului de entitate la care se referea Platon este că stă în opoziţie cu lucrurile particulare care sunt date în senzaţie. Numim orice este dat în senzaţie sau este de aceeaşi natură cu lucrurile date în senzaţie un **particular**; în opoziţie cu acesta, un **universal** va fi orice poate fi comun mai multor particulare şi are acele caracteristici care, după cum am văzut, disting dreptatea şi albeaţa de actele drepte şi lucrurile albe.

Atunci când examinăm cuvintele obişnuite, constatăm în linii mari că numele proprii semnifică particulare, în timp ce celelalte substantive, adjectivele, propoziţiile şi verbele semnifică universalii. Pronumele semnifică particulare, însă sunt ambigue: numai contextul sau circumstanţele ne permit să identificăm ce particulare semnifică. Cuvântul "acum" semnifică un particular, şi anume momentul prezent; însă ca şi pronumele, el semnifică un particular ambiguu, deoarece prezentul se schimbă mereu.

Este de remarcat că nu se poate construi nici o propoziţie fără cel puţin un cuvânt care denotă un universal. Cea mai aproape de reuşită încercare ar fi o afirmaţie de felul "Îmi place asta". Însă, chiar şi aici cuvântul "place" denotă un universal, deoarece pot să îmi placă şi alte lucruri, ca şi altor oameni. Prin urmare, toate adevărurile presupun

universalii, iar cunoaşterea de adevăruri presupune cunoaşterea nemijlocită a universaliilor.

Dat fiind că aproape toate cuvintele care pot fi găsite în dicţionar semnifică universalii, este straniu că aproape nimeni în afara celor ce se ocupă cu filosofia nu realizează că există entităţi ca universaliile. În mod normal nu zăbovim asupra acelor cuvinte dintr-o propoziţie care nu semnifică particulare; iar dacă suntem obligaţi să dăm atenţie unui cuvânt care semnifică un universal, de regulă gândim că semnifică unul dintre particularele care cad sub acel universal. De exemplu, atunci când auzim propoziţia "A fost tăiat capul lui Carol I", în mod natural ne gândim la Carol I, la capul lui Carol I şi la operaţia de tăiere a capului **lui**, care sunt toate particulare; însă de obicei nu insistăm asupra a ceea ce semnifică cuvântul "cap" sau cuvântul "tăiat", care este un universal. Simţim că astfel de cuvinte sunt incomplete şi lipsite de autonomie; ele par să ceară un context înainte să se poată face ceva cu ele. În consecinţă, reuşim să nu observăm universaliile ca atare până când studiul filosofiei ne forţează să ne îndreptăm atenţia asupra lor.

Putem spune că până şi filosofii au recunoscut de cele mai multe ori, în linii mari, numai acele universalii care sunt numite de adjective sau substantive, în timp ce acelea numite de verbe şi prepoziţii au fost de obicei trecute cu vederea. Această omisiune a avut un efect foarte mare asupra filosofiei; nu este tocmai o exagerare să se spună că de la Spinoza, cele mai multe sisteme metafizice au fost în mare măsură determinate de ea. În mare, lucrurile s-au petrecut astfel: în general, adjectivele şi substantivele comune exprimă calităţi sau proprietăţi ale lucrurilor izolate, în timp ce prepoziţiile şi verbele tind să exprime relaţii între două sau mai multe lucruri. În consecinţă neglijarea prepoziţiilor şi verbelor a condus la convingerea că orice propoziţie poate fi interpretată ca atribuind o proprietate unui lucru izolat şi nu ca exprimând o relaţie între două sau mai multe lucruri. De aici, s-a presupus că în ultimă instanţă nu pot exista entităţi precum relaţiile dintre lucruri. În consecinţă sau în univers nu poate exista decât un singur lucru, sau dacă există mai multe lucruri, ele nu pot interacţiona în nici un fel, deoarece orice interacţiune ar fi o relaţie, iar relaţiile sunt imposibile.

Prima dintre aceste concepţii, susţinută de Spinoza, iar în zilele noastre de Bradley şi mulţi alţi filosofi, se numeşte **monism**; cea de-a doua, susţinută de Leibniz, însă nu foarte răspândită în zilele noastre,

se numeşte **monadism**, deoarece fiecare dintre aceste lucruri izolate se numeşte **monadă**. Deşi interesante, amândouă aceste filosofii rezultă, în opinia mea, dintr-o preocupare exagerată faţă de un tip de universalii, şi anume tipul reprezentat de adjective şi substantive şi mai puţin de verbe şi prepoziţii.

De fapt, dacă cineva ar dori să nege existenţa universaliilor, am constata că nu putem să demonstrăm strict că există entităţi precum **calităţile**, adică universaliile reprezentate de adjective şi substantive, însă putem demonstra că trebuie să existe **relaţii**, adică tipul de universalii reprezentate în general de verbe şi prepoziţii. Să luăm de exemplul universalul **albeaţă**. Dacă suntem convinşi că există un astfel de universal, vom spune că lucrurile sunt albe deoarece au calitatea albeţii. Această poziţie a fost însă atacată energic de către Berkeley şi Hume, urmaţi în această privinţă de empiriştii ulteriori. Forma pe care a luat-o atacul lor a fost aceea a negării existenţei "ideilor abstracte". Ei au afirmat că atunci când vrem să gândim despre albeaţă ne formăm imaginea unui lucru alb particular şi raţionăm despre acest particular, având grijă să nu deducem despre el nimic ce nu putem să verificăm că este la fel de adevărat despre orice alt lucru alb. Ca teorie a proceselor noastre mintale, aceasta este fără îndoială în mare măsură adevărată. În geometrie, de exemplu, atunci când dorim să demonstrăm ceva despre toate triunghiurile, desenăm un triunghi particular şi raţionăm despre el, având grijă să nu folosim nici o caracteristică pe care nu o are în comun cu celelalte triunghiuri. Pentru a evita eroarea, începătorul găseşte adesea util să deseneze mai multe triunghiuri, cât mai diferite posibil între ele, pentru a se asigura că raţionamentul său se aplică la fel de bine tuturor. Apare însă o dificultate de îndată ce ne întrebăm cum ştim că un lucru este alb sau este un triunghi. Dacă dorim să evităm universaliile **albeaţă** şi **triunghiularitate**, va trebui să alegem o anumită pată particulară de alb sau un anumit triunghi particular şi să spunem că ceva este alb sau este un triunghi dacă are tipul necesar de asemănare cu particularul ales de noi. Atunci însă asemănarea cerută va trebui să fie un universal. Deoarece există multe lucruri albe, asemănarea trebuie să existe între mai multe perechi de lucruri albe particulare; iar aceasta este caracteristica unui universal. Ar fi inutil să spunem că există o asemănare diferită pentru fiecare pereche, deoarece atunci va trebui să spunem că aceste asemănări se aseamănă între ele şi astfel în cele din urmă vom fi forţaţi să acceptăm

asemănarea ca universal. Prin urmare relația de asemănare trebuie să fie un universal autentic. Fiind forțați să admitem acest universal, ne dăm seama că nu mai merită să inventăm teorii dificile și implauzibile pentru a elimina universaliile ca albeața și triunghiularitatea.

Berkeley și Hume nu au descoperit această răsturnare a respingerii "ideilor abstracte", deoarece ca și adversarii lor se gândeau numai la **calități** și ignorau complet **relațiile** ca universalii. Aceasta este deci o altă privință în care raționaliștii par să fi avut dreptate împotriva empiriștilor, deși, datorită neglijării sau contestării relațiilor, deducțiile raționaliștilor erau de fapt mai expuse greșelii decât cele ale empiriștilor.

După ce am constatat că trebuie să existe entități ca universaliile, următorul punct care trebuie demonstrat este că ființa lor nu este doar mentală, ceea ce vrea să spună că ființa lor este independentă de faptul gândirii sau aprehendării lor de orice altă natură de către minți. Am atins deja acest subiect la sfârșitul capitolului precedent, însă acum trebuie să examinăm mai pe larg ce tip de ființă le este propriu universaliilor.

Să luăm o propoziție ca "Edinburgh este la nord de Londra". Aici avem o relație între două lucruri și pare evident că relația subzistă independent de cunoașterea noastră. Atunci când știm că Edinburgh este la nord de Londra, știm ceva ce are de-a face cu Edinburgh și Londra: noi nu producem adevărul propoziției prin aceea că o cunoaștem, dimpotrivă doar sesizăm un fapt care exista înainte ca noi să îl cunoaștem. Acea parte a suprafeței pământului unde se află Edinburgh ar fi la nord de acea parte unde se află Londra chiar dacă nu ar exista nici o ființă umană care să știe ceva despre nord și sud și chiar dacă nu ar exista nici o minte în univers. Firește, mulți filosofi neagă aceasta, urmându-l fie pe Berkeley, fie pe Kant. Însă noi am examinat deja temeiurile lor și am decis că ele sunt insuficiente. Putem prin urmare să afirmăm că faptul că Edinburgh este la nord de Londra nu presupune nimic mental. Însă acest fapt presupune relația "la nord de", care este un universal; și ar fi imposibil ca faptul ca atare să nu presupună nimic mental dacă relația "la nord de", care este o parte constituentă a faptului, presupune ceva mental. Trebuie deci să admitem că relația, ca și termenii pe care îi leagă, nu este dependentă de gândire ci aparține lumii independente pe care gândirea o înțelege însă nu o creează.

Această concluzie se confruntă însă cu dificultatea că relația "la nord de" nu pare să **existe** în același sens în care există Edinburgh și Londra. Dacă întrebăm: "Unde și când există această relație?", răspun-

sul trebuie să fie "Nicăieri şi nicicând". Nu există nici un loc sau moment în care să găsim relaţia "la nord de". Ea nu există în Edinburgh mai mult decât în Londra, deoarece le leagă pe cele două şi este neutră faţă de ele. Nici nu putem spune că există la vreun moment dat. Orice poate fi aprehendat prin simţuri sau prin introspecţie există la un anumit moment dat. Ea nu este nici în spaţiu nici în timp, nici materială nici mentală; şi totuşi este ceva.

În mare măsură, tipul foarte special de fiinţă propriu universaliilor este acela care i-a făcut pe mulţi să afirme că ele sunt mentale. Putem gândi la un universal, iar gândirea noastră există atunci într-un sens perfect obişnuit, ca şi oricare alt act mental. Să presupunem, de exemplu, că ne gândim la albeaţă. Atunci **într-un anumit sens** se poate spune că albeaţa este "în mintea noastră". Avem aici aceeaşi ambiguitate pe care am consemnat-o în capitolul 4 atunci când l-am discutat pe Berkeley. În sens strict, nu albeaţa se află în mintea noastră, ci actul de a gândi despre albeaţă. Ambiguitatea similară a cuvântului "idee", pe care am consemnat-o tot atunci, produce şi ea confuzie şi aici. Într-un sens al acestui cuvânt, şi anume în sensul în care denotă **obiectul** unui act de gândire, albeaţa este o "idee". În consecinţă, dacă ambiguitatea nu este supravegheată, putem ajunge să considerăm că albeaţa este o "idee" în celălalat sens, adică un act de gândire; şi astfel să considerăm că albeaţa este mentală. Însă gândind astfel o deposedăm de calitatea sa esenţială de universalitate. Actul de gândire al unui om este în mod necesar un lucru diferit de actul de gândire al unul alt om; actul de gândire al unui om la un moment dat este în mod necesar un lucru diferit de actul de gândire al aceluiaşi om la un alt moment. Prin urmare dacă albeaţa ar fi gândul şi nu obiectul său, doi oameni diferiţi nu ar putea să gândească despre ea şi nici un om nu ar putea să se gândească de două ori despre ea. Cea ce au în comun gândurile diferite despre albeaţă este **obiectul** lor, iar acest obiect este diferit de toate. Astfel, universaliile nu sunt gânduri, deşi atunci când sunt cunoscute ele sunt obiecte ale gândurilor. Va fi convenabil să spunem despre lucruri că **există** numai atunci când ele sunt în tinp, adică atunci când putem indica un anumit moment **în** care ele există (fără a exclude posibilitatea ca ele să existe permanent). Astfel, gândurile şi trăirile, minţile şi obiectele fizice **există**. Însă universaliile nu există în acest sens; vom spune că ele **subzistă** sau **au fiinţă**, unde "fiinţă" se deosebeşte de "existenţă" prin aceea că este atemporală.

Prin urmare, lumea universaliilor poate fi de asemenea descrisă ca lumea ființei. Lumea ființei este neschimbătoare, rigidă, exactă, încântătoare pentru matematician, logician, constructorul de sisteme metafizice și pentru toți cei ce iubesc perfecțiunea mai mult decât viața. Lumea existenței este efemeră, vagă, lipsită de conturiri precise, lipsită de vreun plan sau aranjament clar, însă conține toate gândurile și trăirile, toate datele senzoriale și toate obiectele fizice, tot ceea ce poate fi bun sau rău, tot ceea ce are importanță pentru valoarea vieții și a lumii. Vom prefera contemplarea uneia sau a celeilalte potrivit temperamentelor noastre. Cea pe care nu o vom prefera ne va părea probabil o copie palidă a celei pe care o preferăm, o copie ce nu merită să fie considerată reală în vreun sens. Adevărul este însă că ambele au același drept la atenția noastră imparțială, ambele sunt reale și ambele sunt importante pentru metafizician. Într-adevăr, de îndată ce am distins cele două lumi, este necesar să examinăm relațiile dintre ele.

Înainte de toate trebuie să cercetăm cunoașterea universaliilor. Această cercetare ne va preocupa în capitolul următor, în care vom descoperi că ea rezolvă problema cunoașterii **a priori**, de la care am pornit în cercetarea universaliilor.

10
Despre cunoaşterea universaliilor

Relativ la cunoaşterea pe care o are un om la un anumit moment, universaliile, ca şi particularele, pot fi împărţite în acelea cunoscute nemijlocit, acelea cunoscute numai prin descriere şi acelea care nu sunt cunoscute nici nemijlocit şi nici prin descriere.

Să luăm mai întâi cunoaşterea universalelor prin experienţă nemijlocită. Să începem prin a spune că este evident că avem experienţa nemijlocită a unor universalii ca alb, roşu, negru, dulce, acru, zgomotos, tare, etc., adică a calităţilor care sunt prezente în datele senzoriale. Atunci când vedem o pată albă în primă instanţă avem experienţa nemijlocită a acele pete particulare; însă văzând multe pete albe, învăţăm cu uşurinţă să abstragem albeaţa pe care o au toate în comun şi învăţând să facem aceasta, învăţăm să cunoaştem nemijlocit albeaţa. Un proces similar ne va face să cunoaştem nemijlocit orice alt universal de acelaşi tip. Universaliile de acest tip pot fi numite "calităţi sensibile". Ele pot fi aprehendate cu un efort de abstracţie mai mic decât oricare altele, şi par mai puţin diferite de particulare decât alte universalii.

Trecem apoi la relaţii. Cele mai uşor de sesizat relaţii sunt acelea dintre diferitele părţi ale unui unic dat senzorial complex. De exemplu, pot vedea dintr-o privire întreaga pagină pe care scriu; astfel întreaga pagină este inclusă într-un dat senzorial. Percep însă că unele părţi ale paginii sunt la stânga altor părţi şi că unele părţi sunt deasupra altor părţi. În acest caz procesul de abstracţie pare să se petreacă oarecum după cum urmează: văd succesiv un număr de date senzoriale în care o parte este la stânga alteia; ca şi în cazul diferitelor pete albe, percep că toate aceste date senzoriale au ceva în comun şi, prin abstracţie, descopăr că ceea ce au în comun este o anumită relaţie între părţile lor, şi anume relaţia pe care o numesc "a fi la stânga". În acest mod, cunosc nemijlocit relaţia universală.

Într-un mod asemănător devin conştient de relaţia înainte/după în timp. Să presupunem că ascult o melodie intonată de clopote: atunci

când răsună ultimul clopot din melodie, pot reține întreaga melodie în mintea mea și pot sesiza că primele clopote vin înaintea celor din urmă. De asemenea, în memorie sesizez că ceea ce îmi amintesc a fost înainte de momentul prezent. Din oricare dintre aceste surse pot abstrage relația universală înainte/după, după cum am abstras relația universală "a fi la stânga". Prin urmare, relațiile temporale, ca și cele spațiale, se numără printre cele pe care le cunoaștem nemijlocit.

O altă relație pe care ajungem să o cunoaștem nemijlocit cam în același mod este asemănarea. Dacă văd simultan două nuanțe de verde, pot vedea că ele se aseamănă una cu alta; dacă în același timp văd și o nuanță de roșu, pot vedea că cele două feluri de verde se aseamănă mai mult între ele decât cu roșul. În acest mod cunosc nemijlocit universalul **asemănare** sau **similaritate**.

Ca și între particulare, între universalii există relații pe care le putem sesiza nemijlocit. Tocmai am văzut că putem percepe că asemănarea dintre două nuanțe de verde este mai mare decât asemănarea dintre o nuanță de roșu și o nuanță de verde. Aici avem de-a face cu o relație, și anume "mai mare decât" între două relații. Cunoașterea noastră a acestor relații, deși necesită mai multă putere de abstracție decât este necesară pentru a percepe calitățile datelor senzoriale, pare să fie la fel de nemijlocită și (cel puțin în unele cazuri) la fel de necîndoielnică. În consecință există cunoaștere imediată despre universalii ca și despre date senzoriale.

Întorcându-ne acum la problema cunoașterii **a priori**, pe care o lăsasem nerezolvată atunci când am început cercetarea universalelor, constatăm că suntem în măsură să o tratăm într-un mod mult mai satisfăcător decât era posibil înainte. Să revenim la propoziția "doi și cu doi fac patru". Având în vedere ceea ce am spus, este destul de evident că această propoziție asertează o relație între universalul "doi" și universalul "patru", ceea ce sugerează o propoziție pe care ne vom strădui să o demonstrăm și anume, **întreaga cunoaștere** *a priori* **se referă exclusiv la relațiile dintre universalii**. Această propoziție are o mare importanță și constituie un mare progres către rezolvarea dificultăților noastre anterioare legate de cunoașterea **a priori**.

Singurul caz în care la prima vedere s-ar părea că propoziția noastră nu este adevărată, este cazul în care o propoziție **a priori** afirmă că **toate** particularele dintr-o clasă aparțin unei anumite alte clase, sau (ceea ce revine la același lucru) că **toate** particularele care au o anumi-

tă proprietate au şi o altă proprietate. S-ar părea că în acest caz ne referim mai degrabă la particularele care au proprietatea decât la proprietate. Propoziţia "doi şi cu doi fac patru" este de fapt un asemnea caz, căci ea poate fi enunţată în forma "oricare doi şi cu oricare alţi doi fac patru" sau "orice colecţie formată din două perechi este o colecţie de patru". Dacă putem arăta că afirmaţii ca aceasta se referă de fapt numai la universalii, putem considera demonstrată propoziţia noastră.

Un mod de a descoperi la ce se referă o propoziţie este să ne întrebăm ce cuvinte trebuie să înţelegem - cu alte cuvinte, ce obiecte trebuie să cunoaşte n nemijlocit - pentru a ne da seama ce semnifică propoziţia. De îndată ce înţelegem ce înseamnă propoziţia, chiar dacă nu ştim încă dacă ea este adevărată sau falsă, este evident că trebuie să cunoaştem nemijlocit tot la ceea ce se referă de fapt propoziţia. Prin aplicarea acestui test reiese că multe propoziţii care par să se refere la particulare se referă în realitate numai la universalii. În cazul special al "doi şi cu doi fac patru", chiar şi atunci când o interpretăm ca semnificând "orice colecţie formată din două perechi este o colecţie de patru", este clar că putem **înţelege** propoziţia, adică ne putem da seama ce asertează, de îndată ce ştim ce se înţelege prin "colecţie", "doi" şi "patru". Nu este deloc necesar să cunoaştem toate perechile din lume: dacă ar fi necesar, evident nu am putea niciodată să înţelegem propoziţia, deoarece perechile sunt în număr infinit şi prin urmare nu le putem cunoaşte pe toate. Astfel, deşi propoziţia noastră generală **implică** propoziţii despre perechi particulare, de îndată ce ştim că există asemenea perechi particulare, totuşi ea însăşi nu asertează sau implică existenţa unor astfel de perechi particulare şi astfel nu afirmă nimic despre vreo asemenea pereche particulară reală. Propoziţia se referă la "pereche", universalul, şi nu la cutare sau cutare pereche.

În consecinţă, propoziţia "doi şi cu doi fac patru" se referă exclusiv la universalii şi prin urmare poate fi cunoscută de oricine are experienţa nemijlocită a universaliilor respective şi poate percepe relaţia dintre ele pe care o asertează propoziţia. Trebuie luat ca un fapt, descoperit prin reflecţie asupra cunoaşterii noastre, că avem puterea de a percepe câteodată astfel de relaţii între universalii, şi prin urmare de a şti câteodată propoziţii **a priori** generale cum ar fi acelea ale aritmeticii şi logicii. Ceea ce părea misterios atunci când am examinat mai înainte această cunoaştere era că în aparenţă ea anticipa şi controla experienţa. Acum ne dăm seama că aceasta a fost o eroare. Nici un fapt

cu privire la ceva ce poate fi întâlnit în experienţă **nu** poate fi cunoscut independent de experienţă. Ştim **a priori** că două lucuri şi cu alte două lucuri fac împreună patru lucruri, însă **nu** ştim **a priori** că, dacă Brown şi Jones sunt doi, şi Robinson şi Smith sunt doi, atunci Brown, Jones, Robinson şi Smith sunt patru. Motivul este că această propoziţie nu poate fi înţeleasă decât dacă ştim că există oameni ca Brown, Jones, Robinson şi Smith şi aşa ceva nu putem şti decât prin experienţă. În consecinţă, deşi propoziţia noastră generală este **a priori**, toate aplicaţiile ei la particulare reale presupun experienţa şi prin urmare conţin un element empiric. În acest mod se constată că ceea ce părea misterios în cunoaşterea noastră **a priori** se baza pe o eroare.

Pentru clarificarea acestui punct este util să comparăm judecata noastră **a priori** autentică cu o generalizare empirică, cum ar fi "toţi oamenii sunt muritori". Ca şi mai înainte, putem **înţelege** ce înseamnă propoziţia de îndată ce înţelegem universaliile implicate, şi anume **om** şi **muritor**. Evident nu este necesar să cunoaştem nemijlocit fiecare individ al rasei omeneşti pentru a înţelege ce înseamnă propoziţia noastră. Astfel, diferenţa dintre o propoziţie generală **a priori** şi o generalizare empirică nu survine în ceea ce priveşte **înţelesul** propoziţiei; ea survine în natura **evidenţei** pentru ea. În cazul empiric, evidenţa constă din instanţe particulare. Credem că toţi oamenii sunt muritori, deoarece ştim că există nenumărate cazuri de oameni care au murit şi nici un caz de depăşire a unei anumite vârste. Nu credem aceasta pentru că vedem o legătură între universalul **om** şi universalul **muritor**. Este adevărat că dacă fiziologia poate demonstra pe baza legilor generale care guvernează corpurile vii că nici un organism viu nu poate trăi la nesfârşit, am avea o relaţie între **om** şi **mortalitate** care ne-ar permite să asertăm propoziţia noastră fără a apela la evidenţa specială a cazurilor de **oameni** care mor. Însă aceasta înseamnă numai că generalizarea noastră a fost subordonată unei generalizări mai cuprinzătoare, pentru care evidenţa este încă de acelaşi tip, deşi mai bogată. Progresul ştiinţei produce în mod constant astfel de subsumări şi prin aceasta o bază inductivă mereu mai lagă pentru generalizările ştiinţifice. Însă, deşi acest proces dă un **grad** mai mare de certitudine, el nu dă un **tip** diferit: temeiul ultim rămâne inductiv, adică derivat din cazuri particulare, şi nu o relaţie **a priori** între universalii aşa cum avem în logică şi aritmetică.

În legătură cu propoziţiile **a priori** generale trebuie reţinute două chestiuni opuse. Prima este că dacă se cunosc multe cazuri particulare,

la propoziția noastră generală se poate ajunge mai întâi prin inducție iar relația dintre universalii poate fi sesizată numai ulterior. De exemplu, se știe că dacă trasăm perpendiculare pe laturile unui triunghi pornind de la vârfurile opuse, toate cele trei perpendiculare se intersectează într-un punct. Este foarte posibil să ajungi la această propoziție trasând perpendicularele în multe cazuri și descoperind că ele se intersectează întotdeauna într-un punct; această experiență ne poate face să căutăm demonstrația generală și să o găsim. Astfel de cazuri sunt obișnuite în experiența oricărui matematician.

Cealaltă chestiune este mai interesantă și mai importantă din punct de vedere filosofic. Câteodată putem ști o propoziție generală chiar și atunci când nu cunoaștem nici o instanță a ei. Să luăm un caz cum ar fi următorul: știm că oricare două numere pot fi înmulțite și vor da un al treilea numit **produsul** lor. Știm că toate perechile de întregi al căror produs este mai mic decât 100 au fost înmulțite efectiv, iar valoarea produsului înregistrată în tabla de înmulțire. Știm însă de asemenea că numărul întregilor este infinit și că numai un număr finit de perechi au fost gândite sau vor fi vreodată gândite de ființe umane. De aici rezultă că există perechi de întregi care nu au fost niciodată și nici nu vor fi gândite de ființe omenești, și că toate conțin întregi al cărui produs este mai mare decât 100. De aici, obținem propoziția "Toate produsele de doi întregi care nu au fost și nici nu vor fi vreodată gândiți de ființe umane sunt mai mari decât 100". Aici avem o propoziție generală al cărei adevăr nu poate fi contestat și care totuși prin natura ei nu ne poate da niciodată o instanță particulară, deoarece orice două numere pe care le putem gândi sunt excluse de termenii propoziției.

Adesea se contestă posibilitatea cunoașterii propozițiilor pentru care nu se pot da instanțe particulare, deoarece nu se înțelege că cunoașterea unor asemenea propoziții necesită doar cunoașterea relațiilor dintre universalii și nu presupune deloc cunoașterea instanțelor particulare ale universaliilor respective. Și totuși, cunoașterea unor asemenea propoziții generale este absolut vitală pentru o mare parte din ceea ce se admite de obicei că este cunoscut. De exemplu, am văzut în capitolele de început că cunoașterea obiectelor fizice, în opoziție față de datele senzoriale, se obține numai printr-o inferență și că ele nu sunt lucruri pe care să le cunoaștem nemijlocit. Prin urmare, nu putem niciodată ști vreo propoziție de forma "acesta este un obiect fizic" unde "acesta" este ceva cunoscut nemijlocit. Rezultă că întreaga noas-

tră cunoaştere cu privire la obiectele fizice nu poate oferi cazuri particulare. Putem da cazuri ale datelor senzoriale asociate, însă nu putem da cazuri de obiecte fizice propriu-zise. Deci cunoaşterea noastră cu privire la obiectele fizice este în întregime dependentă de această posibilitate a cunoaşterii generale pentru care nu se pot da instanţe particulare. Acelaşi lucru este valabil pentru cunoaşterea noastră a minţilor altor oameni sau a oricărei clase de lucruri din care nu cunoaştem nici un caz în mod nemijlocit.

Putem acum să clasificăm sursele cunoaşterii noastre, aşa cum au apărut ele pe parcursul analizei noastre. Mai întâi, trebuie să distingem între cunoaşterea lucrurilor şi cunoaşterea adevărurilor. Fiecare are două tipuri, unul imediat şi unul derivat. Cunoaşterea imediată a lucrurilor, pe care am numit-o cunoaştere prin **experienţă nemijlocită**, constă din două tipuri, după cum lucrurile cunoscute sunt particulare sau universalii. Dintre particulare cunoaştem nemijlocit datele senzoriale şi probabil pe noi înşine. În ceea ce priveşte universaliile, pare să nu existe nici un principiu potrivit căruia să putem decide care poate fi cunoscut nemijlocit, însă pare clar că printre acelea care pot fi cunoscute în acest fel sunt calităţile sensibile, relaţiile spaţiale şi temporale, asemănarea şi anumite universalii logice abstracte. Cunoaşterea derivată a lucrurilor, pe care o numim cunoaştere prin **descriere**, presupune întotdeauna atât cunoaşterea nemijlocită a ceva cât şi cunoaşterea de adevăruri. Cunoaşterea imediată de **adevăruri** poate fi numită cunoaştere **intuitivă**, iar adevărurile cunoscute în acest fel pot fi numite adevăruri **intrinsec evidente**. Printre aceste adevăruri se numără cele care pur şi simplu enunţă ceea ce este dat în simţuri, şi de asemenea anumite principii logice şi aritmetice abstracte şi (deşi cu mai puţină certitudine) anumite propoziţii etice. Cunoaşterea **derivată** de adevăruri constă în tot ceea ce putem deduce din adevăruri intrinsec evidente prin folosirea principiilor intrinsec evidente de deducţie.

Dacă teoria de mai sus este corectă, întreaga noastră cunoaştere de adevăruri depinde de cunoaşterea noastră intuitivă. Prin urmare este important să examinăm natura şi întinderea cunoaşterii intuitive, în acelaşi mod în care am examinat într-un stadiu anterior natura şi întinderea cunoaşterii nemijlocite. Însă cunoaşterea de adevăruri mai ridică o problemă, care nu apare în legătură cu cunoaşterea de lucruri, şi anume problema **erorii**. Unele dintre convingerile noastre se dovedesc eronate şi prin urmare devine necesar să cercetăm dacă şi cum putem

distinge cunoaşterea de eroare. Această problemă nu apare în legătură cu cunoaşterea nemijlocită, deoarece indiferent care ar fi obiectul experienței nemijlocite, chiar şi în vise şi halucinații, nu intervine nici o eroare atâta timp cât nu trecem dincolo de obiectul imediat: eroarea poate apare numai când considerăm obiectul imediat, adică datul senzorial, ca semn al unui obiect fizic. Astfel problemele legate de cunoaşterea adevărurilor sunt mai dificile decât acelea legate de cunoaşterea lucrurilor. Ca primă problemă legată de cunoaşterea de adevăruri, să examinăm natura şi domeniul de semnificație al judecăților noastre intuitive.

11
Despre cunoaşterea intuitivă

Există o convingere larg răspândită, potrivit căreia tot ceea ce credem ar trebui să poată fi dovedit sau măcar stabilit ca fiind foarte probabil. Pentru mulţi, o convingere pentru care nu se poate oferi nici un temei este o convingere nerezonabilă. În linii mari, această poziţie este justă. Aproape toate convingerile noastre obişnuite sunt sau inferate, sau pot fi inferate din alte convingeri despre care se poate spune că oferă temeiuri pentru primele. De regulă, temeiul a fost uitat sau nu a fost conştientizat niciodată. De exemplu, puţini dintre noi se întreabă ce temei există pentru a crede că mâncarea pe care tocmai urmează să o mâncăm nu se va dovedi otrăvitoare. Şi totuşi, atunci când suntem constrânşi să găsim un temei, simţim că această convingere a noastră este de obicei justificată.

Să ne imaginăm însă un Socrate insistent care, indiferent ce temei i-am oferi, va cere un temei pentru temei. Mai devreme sau mai târziu şi probabil nu foarte târziu, va trebui să ajungem la un punct unde nu mai putem găsi un temei mai elementar şi unde este aproape sigur că un temei mai elementar nu poate nici măcar teoretic să fie descoperit. Pornind de la convingerile obişnuite ale vieţii cotidiene putem regresa pas cu pas, până ajungem la un principiu general sau la o anumită instanţă a unui principiu general care pare absolut evident, şi nu poate fi dedus la rândul său din ceva mai evident. În cele mai multe chestiuni ale vieţii cotidiene, cum ar fi aceea cât de probabil este ca mâncarea noastră să fie hrănitoare şi nu otrăvitoare, vom regresa la principiul inductiv, pe care l-am discutat în capitolul 6. Însă dincolo de el nu pare să mai existe posibilitatea de regres. Principiul însuşi este folosit în mod constant în activitatea noastră de raţionare, câteodată conştient, câteodată inconştient; însă nu există nici un raţionament care să pornească de la un principiu intrinsec evident mai simplu şi care să ne conducă la principiul inducţiei drept concluzie a sa. Acelaşi lucru este

valabil pentru alte principii logice. Adevărul lor este evident pentru noi şi le folosim pentru a construi demonstraţii; însă ele însele, sau cel puţin unele dintre ele, nu pot fi demonstrate.

Însuşirea de a fi intrinsec evident nu se limitează la acele principii generale care nu pot fi demonstrate. Atunci când a fost admis un anumit număr de principii logice, restul pot fi deduse din ele; însă propoziţiile deduse sunt adesea la fel de evidente în sine ca şi cele care sunt acceptate fără demonstraţie. În plus, întreaga aritmetică poate fi dedusă din principiile generale ale logicii, şi totuşi propoziţiile simple ale matematicii, cum ar fi "doi şi cu doi fac patru" sunt la fel de evidente ca şi propoziţiile logicii.

De asemenea, s-ar părea, deşi este mai discutabil, că există principii etice intrinsec evidente cum ar fi "avem datoria să urmărim ceea ce este bun".

Ar trebui reţinut că în toate cazurile de principii generale, instanţele particulare, care se referă la lucruri familiare, sunt mai evidente decât principiul general. De exemplu, legea contradicţiei afirmă că nimic nu poate atât să aibă o calitate cât şi să nu o aibă. Ea este evidentă de îndată ce este înţeleasă, însă nu este la fel de evidentă ca afirmaţia că un trandafir particular pe care îl vedem nu poate să fie roşu şi, în acelaşi timp, să nu fie roşu. Fireşte că este posibil ca părţi ale trandafirului să fie roşii şi alte părţi ale trandafirului să nu fie roşii, sau ca trandafirul să fie de o nuanţă roz despre care cu greu am putea spune dacă este roşu sau nu; însă în primul caz, este clar că trandafirul ca întreg nu este roşu, în timp ce în cel de-al doilea răspunsul este teoretic determinat de îndată ce am hotărât o definiţie precisă a lui "roşu". De regulă prin instanţele particulare ajungem să aflăm principiul general. Numai cei care au obişnuinţa lucrului cu abstracţiile pot înţelege de îndată un principiu general fără ajutorul instanţelor.

Pe lângă principiile generale, celălalt tip de adevăruri intrinsec evidente sunt acelea derivate imediat din senzaţie. Vom numi astfel de adevăruri "adevăruri de percepţie", iar judecăţile ce le exprimă "judecăţi de percepţie". Însă aici este necesară o anumită grijă pentru a determina natura exactă a adevărurilor intrinsec evidente. Datele senzoriale nu sunt nici adevărate nici false. De exemplu, o pată particulară de culoare pe care o văd pur şi simplu există nu este genul de lucru care este adevărat sau fals. Este adevărat că există o astfel de pată, adevărat că are o anumită formă şi un grad de strălucire, adevărat că

este înconjurată de anumite alte culori. Însă pata însăşi, ca şi orice altceva din lumea simţurilor, este de un tip radical diferit de lucrurile care sunt adevărate sau false şi prin urmare nu se poate spune în sens propriu că este **adevărată**. Astfel orice adevăruri intrinsec evidente ce pot fi obţinute cu ajutorul simţurilor noastre trebuie să fie diferite de datele senzoriale din care sunt obţinute.

S-ar părea că există două tipuri de adevăruri de percepţie intrinsec evidente, deşi poate că în ultimă analiză cele două tipuri se pot unifica. Mai întâi, există un tip care pur şi simplu asertează **existenţa** datului senzorial, fără a-l analiza în vreun fel. Vedem o pată de roşu şi judecăm: "există o pată de roşu aşa-şi-aşa", sau mai strict "există asta"; acesta este un tip de judecată intuitivă de percepţie. Celălalt tip apare atunci când obiectul senzorial este complex, iar noi îl supunem unui anumit grad de analiză. De exemplul, dacă vedem o pată **rotundă** de roşu, putem judeca "acea pată de roşu este rotundă". Aceasta este tot o judecată de percepţie, însă diferă de tipul precedent. În tipul pe care îl discutăm, avem un unic dat senzorial care are atât culoare cât şi formă: culoarea este roşie iar forma este rotundă. Judecata noastră analizează datul în culoare şi formă şi apoi le recombină afirmând că culoarea roşie are formă rotundă. Un alt exemplu de acest tip de judecată este "aceasta se află la dreapta aceleia" unde "aceasta" şi "aceea" sunt văzute simultan. În acest tip de judecată, datul senzorial conţine constituenţi care stau într-o anumită relaţie, iar judecata asertează că aceşti constituenţi au această relaţie.

O altă clasă de judecăţi intuitive, asemănătoare celor senzoriale şi totuşi total distinctă de ele, sunt judecăţile de **memorie**. Există un anumit pericol de confuzie în ceea ce priveşte natura amintirii, datorat faptului că amintirea unui obiect poate fi însoţită de imaginea obiectului şi totuşi imaginea nu poate fi aceea care constituie amintirea. Aceasta se vede cu uşurinţă dacă se observă că imaginea este în prezent, în timp ce se ştie că ceea ce se rememorează este în trecut. Mai mult, suntem cu siguranţă capabili, într-o anumită măsură, să comparăm imaginea noastră cu obiectul reamintit, astfel încât ştim adesea, în linii mari, cât de exactă este imaginea noastră; acest lucru ar fi însă imposibil dacă obiectul, ca opus imaginii, nu ar fi într-un fel prezent în faţa minţii noastre. Astfel, esenţa memoriei nu constă în imagine, ci în prezenţa nemijlocită înaintea minţii a unui obiect care este recunoscut ca trecut. Dacă nu ar exista faptul de memorie în acest sens nici nu

am şti că a existat trecut şi nici nu puteam înţelege cuvântul "trecut" mai mult decât un om născut orb poate înţelege cuvântul "lumină". Prin urmare trebuie să existe judecăţi intuitive de memorie şi de ele depinde în ultimă instanţă întreaga noastră cunoaştere a trecutului.

Cazul memoriei ridică însă o dificultate pentru că după cum se ştie prea bine, ea greşeşte adesea, aruncând astfel o îndoială asupra siguranţei judecăţilor intuitive în general. Această dificultate nu este una uşoară. Să căutăm mai întâi să o circumscriem cât mai exact. În linii mari, siguranţ memoriei creşte proporţional cu intensitatea experienţei şi cu apropierea ei în timp. Dacă locuinţa de alături a fost lovită de fulger acum jumătate de minut, amintirea a ceea ce am văzut şi auzit va fi atât de sigură încât ar fi absurd să se pună la îndoială că a trăsnit. Acelaşi lucru este valabil pentru experienţe mai puţin intense, atât timp cât sunt recente. Sunt absolut sigur că acum jumătate de minut stăteam pe acelaşi scaun pe care stau acum. Dacă îmi recapitulez ziua, găsesc lucruri de care sunt foarte sigur, alte lucruri de care pot fi sigur gândind şi evocând circumstanţele şi unele lucruri de care nu sunt de loc sigur. Sunt foarte sigur că mi-am mâncat micul dejun în această dimineaţă însă, dacă aş fi fost pe atât de indiferent faţă de micul meu dejun pe cât ar trebui să fie un filosof, ar trebui să mă îndoiesc. În ceea ce priveşte conversaţia de la micul dejun, îmi pot reaminti o parte din ea cu uşurinţă, o parte cu ceva efort, o parte cu un mare element de îndoială şi o parte deloc. Astfel, există o gradaţie continuă a gradului de evidenţă a ceea ce îmi amintesc, şi o gradaţie corespunzătoare a siguranţei memoriei mele.

Astfel, primul răspuns la dificultatea erorilor de memorie este de a spune că memoria are grade de evidenţă intrinsecă şi acestea corespund gradelor siguranţei sale, atingând o limită a evidenţei perfecte şi a siguranţei perfecte în amintirea evenimentelor care sunt recente şi intense.

S-ar părea totuşi că există cazuri de încredere foarte fermă într-o amintire care este complet falsă. Probabil că ceea ce se rememorează în realitate în aceste cazuri, în sensul că este prezent nemijlocit înaintea minţii, este altceva decât ceea ce se crede în mod fals, deşi în general că ceva ce îi este asociat. Se spune că în cele din urmă George al IV-lea credea că a fost prezent la bătălia de la Waterloo, deoarece spusese atât de des că a fost. În acest caz, ceea ce era rememorat imediat era aserţiunea lui repetată; convingerea în ceea ce afirma (dacă exista) ar fi fost produsă prin asociere cu aserţiunea rememorată

şi prin urmare nu ar fi un caz autentic de reamintire. S-ar părea că toate cazurile de reamintire înşelătoare pot fi tratate în acest mod, adică se poate arăta că ele nu sunt deloc cazuri de reamintire în sens strict.

Cazul memoriei clarifică un punct important în legătură cu evidenţa intrinsecă şi anume că evidenţa intrinsecă are grade: ea nu este o calitate care este doar absentă sau prezentă ci o calitate care poate fi mai mult sau mai puţin prezentă, în gradaţii care variază de la certitudinea absolută la slăbiciunea aproape imperceptibilă. Adevărurile de percepţie şi unele dintre principiile logicii au cel mai înalt grad de evidenţă intrinsecă; adevărurile memoriei imediate au un grad aproape la fel de ridicat. Principiul inductiv este mai puţin intrinsec evident decât alte principii logice, cum ar fi "ceea ce rezultă dintr-o premisă adevărată trebuie să fie adevărat". Amintirile sunt mai puţin intrinsec evidente cu cât sunt mai îndepărtate şi mai slabe; adevărurile logicii şi matematicii sunt (în linii mari) cu atât mai puţin intrinsec evidente cu cât devin mai complicate. Judecăţile de valoare etică sau estetică intrinsecă pot fi întrucâtva intrinsec evidente, însă nu în mare măsură.

Gradele evidenţei intrinseci sunt importante în teoria cunoaşterii deoarece, dacă propoziţiile pot avea un anumit grad de evidenţă intrinsecă fără a fi adevărate (după cum pare probabil), nu va fi necesar să abandonăm orice legătură dintre evidenţa intrinsecă şi adevăr ci doar să spunem că, acolo unde există un conflict, propoziţia intrinsec mai evidentă va fi reţinută şi cea mai puţin intrinsec evidentă va fi respinsă.

Pare însă foarte probabil ca în evidenţa intrinsecă, aşa cum este explicată mai sus, să se combine între două noţiuni diferite; ca una dintre ele, cea care corespunde celui mai înalt grad de evidenţă intrinsecă, să fie realmente o garanţie infailibilă a adevărului, în timp ce cealaltă, cea care corespunde tuturor celorlalte grade, să nu dea o garanţie infailibilă, ci doar o siguranţă mai mare sau mai mică. Aceasta nu este însă decât o sugestie pe care deocamdată nu o putem dezvolta mai mult. După ce vom fi discutat natura adevărului, ne vom întoarce la subiectul evidenţei intrinseci, în legătură cu distincţia dintre cunoaştere şi eroare.

12
Adevăr şi fals

Spre deosebire de cunoaşterea lucrurilor, cunoaşterea adevărurilor are un opus şi anume **eroarea.** Putem cunoaşte lucrurile sau putem să nu le cunoaştem, însă nu există nici o stare mintală determinată pe care să o descriem drept cunoaşterea eronată a lucrurilor, cel puţin atât timp cât ne limităm la cunoaşterea prin experienţă nemijlocită. Dacă avem o experienţă nemijlocită, ea trebuie să fie experienţa a ceva; putem face inferenţe greşite plecând de la experienţa noastră, însă experienţa însăşi nu poate fi eronată. În consecinţă, nu există nici o dualitate în privinţa experienţei nemijlocite însă, în ceea ce priveşte cunoaşterea adevărurilor, există o dualitate. Putem crede atât ceea ce este fals cât şi ceea ce este adevărat. Ştim că asupra foarte multor subiecte, oameni diferiţi susţin opinii diferite, incompatibile; unele convingeri trebuie deci să fie eronate. Deoarece unele convingeri eronate sunt adesea susţinute la fel de puternic ca şi convingerile adevărate, este dificil de arătat cum ar putea fi ele distinse de convingerile adevărate. Cum putem noi şti că într-un anumit caz, convingerea noastră nu este eronată? Aceasta este o problemă de cea mai mare dificultate, la care nu se poate da nici un răspuns complet satisfăcător. Există însă o problemă preliminară ceva mai puţin dificilă, şi anume: ce **înţelegem** prin adevăr şi fals? În acest capitol vom examina această problemă preliminară.

În acest capitol nu ne punem întrebarea cum putem şti dacă o convingere este adevărată sau falsă; ne întrebăm ce se înţelege prin întrebarea dacă o convingere este adevărată sau falsă. Este de sperat că un răspuns clar la această întrebare ne poate ajuta să obţinem un răspuns la întrebarea ce convingeri sunt adevărate, însă pentru moment ne întrebăm doar "Ce este adevărul?" şi "Ce este falsul?", nu "Ce convingeri sunt adevărate?" şi "Ce convingeri sunt false?". Este foarte important să menţinem complet separate aceste întrebări, deoarece este sigur

că orice confuzie între ele va produce un răspuns care în realitate nu este aplicabil nici uneia.

Există trei cerinţe care trebuie respectate în încercarea de a descoperi natura adevărului, trei cerinţe pe care trebuie să le satisfacă orice teorie.

(1) Teoria noastră a adevărului trebuie să admită şi opusul său, falsul. Mulţi filosofi nu au reuşit să satisfacă în mod adecvat această condiţie: ei au construit teorii potrivit cărora întreaga noastră gândire ar fi trebuit să fie adevărată şi apoi au avut cele mai mari dificultăţi în a găsi un loc pentru fals. În această privinţă, teoria noastră a convingerii trebuie să difere de teoria noastră a experienţei nemijlocite, deoarece în cazul experienţei nemijlocite nu era necesar să ţinem cont de nici un opus.

(2) Pare destul de evident că dacă nu ar exista convingeri nu ar putea exista nici falsul şi nici adevărul, în sensul în care adevărul este corelativ cu falsul. Dacă ne imaginăm o lume alcătuită doar din materie, într-o astfel de lume nu ar fi loc de adevăr sau fals şi, deşi ea ar conţine ceea ce se pot numi "fapte", ea nu ar conţine nici un adevăr, în sensul în care adevărurile sunt lucruri de acelaşi tip ca falsităţile. De fapt, adevărul şi falsul sunt proprietăţi ale convingerilor şi aserţiunilor; deci o lume alcătuită doar din materie, dat fiind că nu ar conţine nici convingeri şi nici aserţiuni, nu ar conţine nici un adevăr şi nici un fals.

(3) Însă, în pofida a ceea ce tocmai am spus, trebuie remarcat că adevărul sau falsul unei convingeri depind întotdeauna de ceva din afara convingerii însăşi. Dacă eu cred despre Carol I a murit pe eşafod, cred ceva adevărat, nu datorită vreunei calităţi intrinseci a convingerii mele, care ar putea fi descoperită prin simpla examinare a convingerii mele, ci datorită unui eveniment istoric care a avut loc acum două secole şi jumătate. Dacă eu cred despre Carol I că a murit în patul său, cred ceva fals: nici un grad de intensitate al convingerii mele sau de meticulozitate în stabilirea ei nu o împiedică să fie falsă, tot datorită a ceea ce s-a întâmplat cu mult timp în urmă, şi nu datorită vreunei proprietăţi intrinseci a convingerii mele. Prin urmare, deşi adevărul şi falsul sunt proprietăţi ale convingerilor, ele sunt proprietăţi care depind de relaţiile convingerilor cu alte lucruri, şi nu de vreo calitate internă a convingerilor.

Cea de-a treia cerinţă de mai sus ne determină să adoptăm concepţia - în general cea mai răspândită printre filosofi - că adevărul constă într-o anumită formă de corespondenţă între gândire şi fapt. Nu este însă nicidecum uşor să descoperim o formă de corespundenţă faţă de

care să nu existe obiecții irefutabile. În parte din această cauză - și în parte datorită impresiei că, dacă adevărul constă într-o corespondență a gândirii cu ceva din afara gâdirii, gândirea nu poate afla niciodată când a fost atins adevărul - mulți filosofi au încercat să găsească o teorie a adevărului care să nu îl identifice cu relația față de ceva complet exterior gândirii. Cea mai importantă încercare de a obține o definiție de acest fel este teoria că adevărul constă în **coerență**. Se spune că proprietatea distinctivă a falsului este de a nu fi coerent cu ansamblul convingerilor noastre și că esența unui adevăr este că face parte dintr-un sistem complet care este Adevărul.

Există însă o mare dificultate pentru această concepție, sau mai degrabă două mari dificultăți. Prima este că nu există nici un motiv pentru a presupune că există doar **un** corp coerent de convingeri. Este posibil ca un romancier cu suficientă imaginație să inventeze un trecut pentru lume care să se potrivească perfect cu ceea ce știm și totuși să fie foarte diferit de trecutul real. În chestiunile mai științifice, este cert că adesea există două sau mai multe ipoteze care explică toate faptele cunoscute despre un anumit subiect și deci în astfel de cazuri oamenii de știință se străduiesc să descopere fapte care să elimine toate ipotezele cu excepția uneia, dar nu există nici un motiv pentru care ar trebui să reușească întotdeauna.

Nici în filosofie nu este un lucru neobișnuit ca două ipoteze rivale să poată explica la fel de bine toate faptele. Astfel, de exemplu, este posibil ca viața să fie un lung vis și ca lumea exterioară să aibă numai acel grad de realitate pe care îl au obiectele visurilor, însă, deși o astfel de concepție nu pare inconsistentă cu faptele cunoscute, nu există nici un temei pentru a o prefera concepției simțului comun potrivit căreia ceilalți oameni și lucrurile există realmente. Astfel, coerența ca definiție a adevărului eșuează deoarece nu există nici o dovadă că poate exista un singur sistem coerent.

Cealaltă obiecție față de această definiție a adevărului este că ea presupune cunoscut înțelesul lui "coerență", pe când de fapt "coerența" presupune adevărul legilor logicii. Două propoziții sunt coerente atunci când amândouă pot fi adevărate și sunt incoerente atunci când cel puțin una trebuie să fie falsă. Pentru a ști dacă două propoziții pot fi amândouă adevărate, trebuie să cunoaștem adevăruri cum ar fi legea contradicției. De exemplu, cele două propoziții "acest arbore este fag" și "acest arbore nu este fag" nu sunt coerente, datorită legii contradic-

ţiei. Însă, dacă legea contradicţiei însăşi ar fi supusă testului coerenţei, am constata că dacă alegem să o presupunem falsă, nimic nu va mai fi incoerent cu nimic altceva. Astfel, legile logicii oferă scheletul sau cadrul în interiorul căruia se aplică testul coerenţei, dar ele însele nu pot fi întemeiate prin acest test.

Din cele două motive de mai sus, coerenţa nu poate fi acceptată ca oferind **înţelesul** adevărului, deşi este adesea un **test** foarte improtant al adevărului după ce se cunoaşte un anumit număr de adevăruri.

Suntem deci obligaţi să ne întoarcem la **corespondenţa cu faptele** ca natură a adevărului. Rămâne să definim precis ce înţelegem prin "fapt" şi care este natura corespondenţei care trebuie să existe între o convingere şi fapte pentru ca acea convingere să fie adevărată.

Potrivit celor trei cerinţe ale noastre, trebuie să căutăm o teorie a adevărului care (1) permite adevărului să aibă un contrariu şi anume falsul, (2) consideră adevărul o proprietate a convingerilor, însă (3) îl consideră o proprietate cu totul dependentă de relaţia convingerilor cu lucrurile exterioare.

Necesitatea de a admite falsul ne împiedică să privim convingerea ca pe o relaţie a minţii cu un singur obiect, despre care s-ar putea spune că este conţinutul convingerii. Dacă am privi convingerea în acest mod, am constata că, aidoma experienţei nemijlocite, ea nu ar admite opoziţia dintre adevăr şi falsitate, ci ar trebui să fie întotdeauna adevărată. Exemplele pot clarifica acest punct. Othello crede în mod fals că Desdemona îl iubeşte pe Cassio. Nu putem spune că această convingere constă într-o relaţie cu un singur obiect, "dragostea Desdemonei pentru Cassio", căci dacă ar exista un astfel de obiect, convingerea ar fi adevărată. De fapt, nu există nici un astfel de obiect şi prin urmare Othello nu poate avea nici o relaţie cu un astfel de obiect. Convingerea lui nu poate deci să constea într-o relaţie cu acest obiect.

S-ar putea spune că convingerea lui este o relaţie cu un obiect diferit, şi anume cu faptul "Desdemona îl iubeşte pe Cassio"; însă atunci când Desdemona nu îl iubeşte pe Cassio, este la fel de greu de acceptat că există un astfel de obiect, pe cât era de dificil de acceptat că există "dragostea Desdemonei pentru Cassio". Ar fi deci mai bine să căutăm o teorie a convingerii care nu o identifică cu o relaţie a minţii cu un singur obiect.

De obicei se gândeşte că relaţiile leagă întotdeauna **doi** termeni, însă de fapt acest lucru nu este întotdeauna valabil. Unele relaţii cer

trei termeni, altele patru şi aşa mai departe. Să luăm de exemplu relaţia "între". Atât timp cât se iau în considerare numai doi termeni, relaţia "între" este imposibilă: trei este cel mai mic număr de termeni care o fac posibilă. York se află între Londra şi Edinburgh; însă dacă Londra şi Edinburgh ar fi singurele două locuri din lume, nu ar putea exista nimic care să se afle între un loc şi celălalt. Analog **gelozia** cere trei oameni: nu poate exista nici o astfel de relaţie care să nu implice cel puţin trei. O propoziţie cum ar fi "A doreşte ca B să încurajeze căsătoria lui C cu D", conţine relaţie de patru termeni; cu alte cuvinte A, B, C şi D intervin cu toţii, iar relaţia implicată nu poate fi exprimată decât într-o formă care îi conţine pe toţi patru. Exemplele ar putea fi multiplicate nedefinit, însă am spus destul pentru a arăta că există relaţii care cer mai mult de doi termeni.

Pentru ca falsul să fie admis, aşa cum este necesar, relaţia implicată în **a judeca** sau **a crede** trebuie considerată o relaţie între mai mulţi termeni, nu între doi. Atunci când Othello crede că Desdemona îl iubeşte pe Cassio, el nu trebuie să aibă înaintea minţii un singur obiect, "dragostea Desdemonei pentru Cassio" sau faptul "Desdemona îl iubeşte pe Cassio", căci aceasta ar presupune existenţa falsităţilor obiective, care subzistă independent de orice minte; iar această teorie, deşi nu este logic refutabilă, trebuie evitată dacă este posibil. Astfel este mai uşor să explicăm falsul dacă considerăm judecata o relaţie în care mintea şi diferitele obiecte implicate apar toate separat; cu alte cuvinte, Desdemona şi a iubi şi Cassio trebuie să fie toţi termeni în relaţia care subzistă atunci când Othello crede că Desdemona îl iubeşte pe Cassio. Prin urmare această relaţie este o relaţie de patru termeni, deoarece şi Othello este unul dintre termenii relaţiei. Atunci când spunem că este o relaţie de patru termeni nu înţelegem că Othello stă într-o anumită relaţie cu Desdemona şi în aceeaşi relaţie cu a iubi şi de asemenea cu Cassio. Aceasta ar putea fi cazul unei alte relaţii decât cea de a crede însă a crede pur şi simplu nu este o relaţie pe care Othello o are cu **fiecare** dintre cei trei termeni în cauză ci cu **toţi** laolaltă: implicată este o singură instanţă a relaţiei a crede, însă această unică instanţă leagă laolaltă patru teremeni. Astfel, ceea ce se întâmplă atunci când Othello are această convingere este că relaţia numită "a crede" leagă laolaltă într-un întreg complex cei patru termeni Othello, Desdemona, a iubi şi Cassio. Ceea ce se numeşte convingere sau judecată nu este nimic altceva decât această relaţie de a crede sau de a judeca care leagă o minte de mai multe lucruri diferite de ea însăşi. Un **act** de

convingere sau de judecată este satisfacerea relaţiei de a crede sau de a judeca de către anumiţi termeni la un anumit moment.

Putem acum înţelege ce deosebeşte o judecată adevărată de una falsă. În acest scop, vom adopta anumite definiţii. În fiecare act de judecată există o minte care judecă şi există termenii respectivi pe care îi judecă. Numim mintea **subiectul** judecăţii şi ceilalţi termeni **obiectele** ei. Astfel, atunci când Othello judecă că Desdemona îl iubeşte pe Cassio, Othello este subiectul iar obiectele sunt Desdemona şi a iubi şi Cassio. Subiectul şi obiectele sunt numite **constituenţii** judecăţii. Este de reţinut că relaţia de a judeca are ceea ce se numeşte un "sens" sau o "direcţie". Metaforic, putem spune că ea pune obiectele ei într-o anumită **ordine**, pe care o putem indica prin intermediul ordinii cuvintelor din propoziţie (într-o limbă flexionară acelaşi lucru va fi indicat prin declinări, de exemplu prin diferenţa între nominativ şi acuzativ). Judecata lui Othello potrivit căreia Cassio o iubeşte pe Desdemona, diferă de judecata lui că Desdemona îl iubeşte pe Cassio, în pofida faptului că ea constă din aceiaşi constituenţi, deoarece relaţia de judecare pune constituenţii într-o ordine diferită în cele două cazuri. Analog, dacă Cassio judecă despre Desdemona că îl iubeşte pe Othello, constituenţii judecăţii sunt şi de această dată aceeaşi, însă ordinea lor este diferită. Proprietatea de a avea un "sens" sau o "direcţie" este comună relaţiei de a judeca şi tuturor celorlalte relaţii. "Sensul" relaţiilor este sursa ultimă a ordinii, şirurilor şi a unei multitudini de concepte matematice; acest aspect nu trebuie însă să ne preocupe în continuare.

Am spus că relaţia numită "a judeca" sau "a crede" leagă laolaltă subiectul şi obiectele. În această privinţă, judecata este exact la fel ca şi oricare altă relaţie. Ori de câte ori doi sau mai mulţi termeni stau într-o relaţie, ea îi uneşte într-un întreg complex. Dacă Othello o iubeşte pe Desdemona, există întregul complex "dragostea lui Othello pentru Desdemona". Termenii uniţi prin relaţie pot fi ei înşişi complecşi sau pot fi simpli, însă întregul care rezultă prin unirea lor trebuie să fie complex. Ori de câte ori există o relaţie care leagă anumiţi termeni, există un obiect complex format din unirea acelor termeni; şi invers, ori de câte ori există un obiect complex, există o relaţie care leagă constituenţii săi. Atunci când se produce un act de convingere, există un complex în care "a crede" este relaţia unificatoare, iar subiectul şi obiectele sunt aranjate într-o anumită ordine de "sensul" relaţiei de a crede. După cum am văzut examinând propoziţia "Othello crede că

Desdemona îl iubeşte pe Cassio", unul dintre obiecte trebuie să fie o relaţie - în acest caz relaţia "a iubi". Însă această relaţie, aşa cum apare în actul de convingere, nu este relaţia care creează unitatea întregului complex care constă din subiect şi din obiecte. Relaţia "a iubi", aşa cum este prezentă în actul de convingere, este unul dintre obiecte - este o cărămidă în structură, nu cimentul. Cimentul este relaţia "a crede". Atunci când convingerea este **adevărată** există o altă unitate complexă, în care relaţia care era unul dintre obiectele convingerii leagă celelate obiecte. Astfel, de exemplu, atunci când este **adevărat** ce crede Othello despre Desdemona şi Cassio, există o unitate complexă, "dragostea Desdemonei pentru Cassio" care este compusă exclusiv din **obiectele** convingerii, în aceeaşi ordine care au avut-o în convingere, cu relaţia care era unul dintre obiecte acţionând acum ca liantul care leagă laolaltă obiectele convingerii. Pe de altă parte, atunci când convingerea este **falsă**, nu există o unitate complexă alcătuită numai din obiectele convingerii. Dacă ceea ce crede Othello este **fals**, atunci nu există o unitate complexă ca "dragostea Desdemonei pentru Cassio".

Astfel, o convingere este **adevărată** atunci când **corespunde** unui anumit complex asociat şi **falsă** atunci când nu corespunde. Pentru a fi mai precişi, să presupunem că obiectele convingerii sunt doi termeni şi o relaţie, termenii fiind aranjaţi într-o anumită ordine de "sensul" convingerii; atunci, dacă cei doi termeni sunt uniţi în acea ordine de către relaţie într-un complex, convingerea este adevărată; dacă nu sunt, ea este falsă. Aceasta este definiţia adevărului şi a falsului pe care o căutam. Judecata sau convingerea este o anumită unitate complexă în care o minte este unul dintre constituenţi; dacă ceilalţi constituenţi, luaţi în ordinea pe care o au în convingere, formează o unitate complexă, atunci convingerea este adevărată; în caz contrar, ea este falsă.

Prin urmare, deşi adevărul şi falsul sunt proprietăţi ale convingerilor, ele sunt totuşi într-un sens proprietăţi extrinseci, deoarece condiţia adevărului unei convingeri este ceva ce nu presupune convingeri sau (în general) o altă minte, ci numai **obiectele** convingerii. O minte care crede crede ceva adevărat atunci când există un complex **corespondent** ce nu conţine mintea, ci numai obiectele ei. Această corespondenţă asigură adevărul, iar absenţa ei are drept consecinţă falsul. Prin aceasta explicăm deci simultan două fapte referitoare la convingeri: (a) ele depinde de minţi în ceea ce priveşte **existenţa** lor, b) nu depind de minţi în ceea ce priveşte **adevărul** lor.

Putem reformula teoria noastră după cum urmează: dacă luăm o convingere cum ar fi "Othello crede că Desdemona îl iubeşte pe Cassio", îi vom numi pe Desdemona şi Cassio **termeni obiect**, iar iubirea **relaţia obiect**. Dacă există o unitate complexă "dragostea Desdemonei pentru Cassio", ce constă din termenii obiect legaţi prin relaţia obiect în aceeaşi ordine pe care o au în convingere, atunci această unitate complexă este numită **faptul corespondent convingerii**. Astfel o convingere este adevărată atunci când există un fapt corespondent şi falsă atunci când nu există nici un fapt corespondent.

De reţinut că minţile nu **creează** adevărul sau falsul. Ele creează convingeri, însă odată ce convingerile sunt create, mintea nu le poate face adevărate sau false, cu excepţia cazului special în care ele privesc lucruri viitoare pe care persoana care crede le poate înfăptui, cum ar fi acţiunea de a prinde un tren. Ceea ce face o convingere adevărată este un **fapt**, şi (exceptând cazurile excepţionale) acest fapt nu implică în nici un fel mintea persoanei care are convingerea.

După ce am stabilit ce **înţelegem** prin adevăr şi fals, mai avem de cercetat ce modalităţi există pentru a afla dacă cutare sau cutare convingere este adevărată sau falsă. Această cercetare va ocupa capitolul următor.

13
Cunoaştere, eroare şi opinie probabilă

Problema sensului adevărului şi falsului; pe care am examinat-o în capitolul precedent, este mult mai puţin interesantă decât problema cum putem şti ce este adevărat şi ce este fals. Această problemă ne va preocupa în capitolul de faţă. Este neîndoielnic că **unele** dintre convingerile noastre sunt eronate; suntem astfel nevoiţi să ne întrebăm ce certitudine putem avea că cutare convingere nu este eronată. Cu alte cuvinte, putem vreodată cunoaşte ceva sau pur şi simplu câteodată avem norocul să credem ceea ce este adevărat? Înainte de a ataca această problemă, trebuie însă să stabilm mai întâi ce înţelegem prin "a cunoaşte", iar această problemă nu este atât de uşoară pe cât s-ar putea crede.

La prima vedere, ne-am putea imagina că cunoaşterea poate fi definită drept "convingere adevărată". Atunci când ceea ce credem este adevărat s-ar putea spune că am dobândit cunoaşterea a ceea ce credem. Însă aşa ceva nu s-ar potrivi cu modul în care cuvântul este folosit de obicei. Pentru a lua un exemplu foarte trivial: dacă un om crede că numele fostului prim ministru începea cu B, el crede ceva adevărat, deoarece fostul prim ministru este Sir Henry Campbell Bannerman. Însă, chiar dacă el crede că dl. Balfour este fostul prim ministru, el tot va crede că numele fostului prim ministru începe cu B, şi totuşi această convingere, deşi adevărată, nu ar fi considerată cunoaştere. Dacă printr-o anticipare inteligentă un ziar anunţă rezultatul unei bătălii înainte de primirea oricărei telegrame ce dă rezultatul, cu ceva noroc ar putea anunţa ceea ce după aceea să se dovedească rezultatul real şi să îi convingă pe cititorii săi mai puţin experimentaţi. Însă, în pofida adevărului convingerii lor, nu se poate spune că ei posedă cunoaştere. Este deci limpede că o convingere adevărată nu este cunoaştere atunci când este dedusă dintr-o convingere falsă.

Analog, nu se poate numi cunoaştere o convingere adevărată atunci când este dedusă printr-un raţionament greşit, chiar dacă premisele din

care este dedusă sunt adevărate. Dacă ştiu că toţi grecii sunt oameni şi că Socrate era om şi trag concluzia că Socrate era grec, nu se poate spune că **ştiu** că Socrate era grec, deoarece deşi premisele şi concluzia mea sunt adevărate, concluzia nu rezultă din premise.

Trebuie deci să spunem că nu este cunoaştere decât ceea ce este dedus în mod valid din premise adevărate? Evident, nu putem spune aşa ceva. O astfel de definiţie este în acelaşi timp prea largă şi prea restrictivă. În primul rând, este prea largă, deoarece nu este suficient ca premisele noastre să fie **adevărate**, ele trebuie să fie şi **cunoscute**. Omul care crede că dl. Balfour este fostul prim-ministru poate realiza deducţii valide plecând de la premisa adevărată că numele fostului prim ministru începea cu B, însă nu se poate spune că el **cunoaşte** concluziile obţinute prin aceste deducţii. Va trebui deci să modificăm definiţia noastră, spunând că cunoaşterea este ceea ce se deduce în mod valid din premise **cunoscute**. Aceasta este însă o definiţie circulară: ea presupune că ştim deja ce se înţelege prin "premise cunoscute". Prin urmare, ea poate cel mult să definească un tip de cunoaştere, tipul pe care îl numim derivat, în opoziţie cu cunoaşterea intuitivă. Putem spune: "Cunoaşterea **derivată** este ceea ce se deduce în mod valid din premise cunoscute intuitiv". Această formulare nu are nici un defect formal, însă nu lămureşte definiţia cunoaşterii **intuitive**.

Să lăsăm deoparte deocamdată problema cunoaşterii intuitive şi să examinăm definiţia cunoaşterii derivate, sugerată mai sus. Obiecţia principală este că ea limitează cunoaşterea în mod nepermis. Se întâmplă în mod constant ca oamenii să aibă o anumită convingere adevărată datorită unei cunoştinţe intuitive din care ea poate fi inferată în mod valid, însă din care de fapt nu a fost inferată prin nici un proces logic.

Să luăm, de exemplu, convingerile produse prin citit. Dacă ziarele anunţă că regele a murit, avem o justificare destul de bună să credem că regele a murit, deoarece acesta este genul de anunţ care nu ar fi făcut dacă nu ar fi adevărat. Pe de altă parte, avem o justificare extrem de bună să credem că ziarul afirmă că regele a murit. Însă aici cunoaşterea intuitivă pe care se bazează convingerea noastră este cunoaşterea existenţei datelor senzoriale obţinute prin privirea textului tipărit care dă vestea. Această cunoaştere abia este conştientizată, exceptând persoanele care nu pot citi cu uşurinţă. Un copil poate să perceapă formele literelor şi să ajungă în mod gradat şi dureros la înţelegerea înţelesului lor. Însă oricine este obişnuit să citească trece de îndată la înţele-

sul literelor şi nu conştientizează decât dacă reflectează că a derivat această cunoaştere din datele senzoriale pe care le numim a vedea literele. Astfel, deşi este posibilă o inferenţă validă de la litere la înţelesul lor şi ea **ar putea** fi realizată de cititor, ea nu este de fapt realizată deoarece de fapt el nu realizează nici o operaţie care să poată fi numită inferenţă logică. Ar fi totuşi absurd să spunem că cititorul nu **ştie** că ziarul anunţă moartea regelui.

Prin urmare, trebuie să acceptăm drept cunoaştere derivată ceea ce este rezultat al cunoaşterii intuitive fie şi prin simplă asociere, cu condiţia să **existe** o conexiune logică validă şi persoana respectivă să poată conştientiza această conexiune prin reflecţie. De fapt, pe lângă inferenţa logică, există multe modalităţi prin care trecem de la o convingere la alta: trecerea de la textul tipărit la înţelesul său ilustrează aceste modalităţi. Aceste modalităţi pot fi numite "inferenţă psihologică". Va trebui deci să acceptăm o astfel de inferenţă psihologică drept un mijloc de a obţine cunoaştere derivată, cu condiţia existenţei unei inferenţe logice accesibile paralelă cu cea psihologică. Aceasta face definiţia noastră a cunoaşterii derivate mai puţin precisă decât am putea dori, deoarece cuvântul "accesibilă" este vag: nu ne spune ce efort de gândire trebuie făcut pentru a o descoperi. Însă de fapt "cunoaştere" nu este un concept precis: el se suprapune cu cel de "opinie probabilă", după cum vom vedea mai pe larg în cursul capitolului de faţă. Prin urmare, nu trebuie căutată o definiţie foarte precisă, deoarece orice astfel de definiţie trebuie să fie mai mult sau mai puţin inadecvată.

Principala dificultate în privinţa cunoaşterii nu apare însă în legătură cu cunoaşterea derivată, ci cu cea intuitivă. Atât timp cât discutăm cunoaşterea derivată, putem recurge la testul cunoaşterii intuitive. Nu este însă deloc uşor să descoperim un criteriu prin care să distingem convingerile intuitive adevărate şi pe cele false. Cu greu am putea obţine un rezultat foarte precis la această problemă: întreaga noastră cunoaştere este afectată de un **oarecare** grad de îndoială, şi o teorie care nu ar ţine cont de acest fapt ar fi evident greşită. Trebuie însă făcut câte ceva pentru a micşora dificultăţile problemei.

Pentru început să notăm că teoria noastră a adevărului ne oferă posibilitatea de a distinge anumite adevăruri ca **intrinsec evidente** într-un sens care le asigură infailibilitatea. Am spus că atunci când o convingere este adevărată, există un fapt corespondent în care obiectele convingerii formează un complex unitar. Spunem că convingerea

constituie **cunoaşterea** acestui fapt dacă ea îndeplineşte şi celelalte condiţii oarecum vagi pe care le-am examinat în capitolul de faţă. Pe lângă cunoaşterea constituită de convingere despre un fapt oarecare, putem însă avea şi tipul de cunoaştere constituită de **percepţie** (luând acest cuvânt în cel mai larg sens). De exemplu, dacă ştii ora apusului, poţi şti la acea oră faptul că apune soarele; aceasta este cunoaşterea faptului prin intermediul cunoaşterii de **adevăruri**; însă dacă vremea este bună, poţi de asemenea să priveşti spre vest şi să vezi realmente soarele apunând: atunci ştii acelaşi fapt prin intermediul cunoaşterii de **lucruri**.

Astfel, orice fapt complex poate fi cunoscut, teoretic, în două moduri: (1) prin intermediul unei judecăţi, în care se judecă că părţile sale sunt legate aşa cum sunt legate în realitate; (2) prin intermediul **experienţei nemijlocite** a faptului complex însuşi, care poate fi numită percepţie (într-un sens larg), deşi ea nu este nicidecum limitată la obiectele sensibile. De reţinut că cea de-a doua modalitate de a cunoaşte un fapt complex, modalitatea experienţei nemijlocite, este posibilă numai atunci când există realmente un astfel de fapt, în timp ce prima modalitate este expusă erorii ca orice judecată. Cea de-a doua modalitate ne dă întregul complex, şi prin urmare este posibilă numai atunci când părţile sale au realmente acea relaţie care le face să se combine pentru a forma un astfel de complex. Dimpotrivă, prima modalitate ne dă părţile şi relaţia separat şi cere numai realitatea părţilor şi a relaţiei: relaţia poate să nu lege acele părţi în acel mod şi totuşi judecata poate exista.

Să ne reamintim că la sfârşitul capitolului 11 am sugerat că ar putea exista două tipuri de evidenţă intrinsecă, unul ce oferă o garanţie absolută a adevărului, iar celălalt doar o garanţie parţială. Aceste două tipuri pot fi acum deosebite.

Putem spune că un adevăr este intrinsec evident, în primul şi cel mai absolut sens, atunci când avem experienţa nemijlocită a faptului care corespunde adevărului. Dacă convingerea lui Othello că Desdemona îl iubeşte pe Cassio ar fi adevărată, faptul corespondent ar fi "dragostea Desdemonei pentru Cassio". Numai Desdemona ar putea avea experienţa nemijlocită a acestui fapt; prin urmare adevărul că Desdemona îl iubeşte pe Cassio (dacă ar fi un adevăr) ar putea fi intrinsec evident numai pentru Desdemona în sensul evidenţei intrinseci pe care îl discutăm acum. Toate faptele mentale şi toate faptele privitoare la datele senzoriale au acelaşi caracter privat: există o singură persoană pentru care ele pot fi intrinsec evidente în sensul de faţă, deoarece există o

singură persoană care poate avea experiența nemijlocită a lucrurilor mentale sau a datelor senzoriale respective. Astfel nici un fapt despre un lucru particular existent nu poate fi intrinsec evident pentru mai mult de o persoană. Pe de altă parte, faptele despre universalii nu au acest caracter privat. Mai multe minți pot avea exprienta nemijlocită a aceloraşi universalii; prin urmare mai mulți oameni diferiți pot cunoaşte nemijlocit o relație între universalii. În toate cazurile în care cunoaştem nemijlocit un fapt complex ce constă din anumiți termeni într-o anumită relație spunem că adevărul potrivit căruia aceşti termeni sunt astfel legați are tipul absolut sau prim de evidență intrinsecă şi că în aceste cazuri judecata potrivit căreia termenii sunt legați în acest fel **trebuie** să fie adevărată. Acest tip de evidență intrinsecă este deci o garanție absolută a adevărului.

Însă deşi acest tip de evidență intrinsecă este o garanție absolută a adevărului, ea nu ne permite să fim **absolut** siguri că o judecată oarecare dată este adevărată. Să presupunem că mai întâi percepem soarele strălucind, ceea ce este un fapt complex, şi de aici emitem judecata "soarele străluceşte". În trecerea de la percepție la judecată, este necesar să analizăm faptul complex dat: trebuie să separăm "soarele" şi "străluceşte" drept constituenți ai faptului. În acest proces este posibil să comitem o eroare, prin urmare chiar şi atunci când un **fapt** are tipul prim sau absolut de evidență intrinsecă, o judecată despre care se crede că ar corespunde faptului nu este absolut infailibilă, deoarece s-ar putea să nu corespundă realmente faptului. Însă dacă ea corespunde (în sensul explicat în capitolul precedent), atunci **trebuie** să fie adevărată.

Cel de-al doilea tip de evidență intrinsecă va aparține în primul rând judecăților şi nu este derivat din percepția directă a unui fapt ca un unic întreg complex. Acest al doilea tip de evidență intrinsecă va avea grade, de la cel mai înalt grad la o simplă înclinație în favoarea acceptării. Să luăm, de exemplu, cazul unui cal care se îndepărtează de noi mergând pe un drum tare. La început, certitudinea noastră că auzim copitele este completă; treptat, dacă ascultăm atent, vine un moment când gândim că poate ne închipuim sau auzim bătăile propriei inimi; în cele din urmă ne îndoim că mai există vreun zgomot; apoi **gândim** că nu mai auzim nimic, şi în cele din urmă ştim că nu mai auzim nimic. În acest proces există o gradație continuă a evidenței, de la cel mai înalt grad la cel mai scăzut, nu a datelor senzoriale însele, ci a judecăților bazate pe ele.

Un alt exemplu: să presupunem că am compara două nuanțe de culoare, una albastră și una verde. Putem fi foarte siguri că sunt nuanțe diferite de culoare; însă, dacă culoarea verde este modificată treptat pentru a fi din ce în ce mai asemănătoare cu albastrul, devenind mai întâi un albastru-verde, apoi un verzui-albastru, apoi albastru, va veni un moment când ne vom îndoi că putem vedea vreo diferență și apoi un moment când vom ști că nu putem vedea nici o diferență. Același lucru se întâmplă cu acordarea unui instrument muzical sau cu orice alt caz în care există o gradație continuă. Evidența de acest tip este deci o chestiune de grad; pare limpede că gradele superioare prezintă mai multă încredere decât cele inferioare.

În cunoașterea derivată, premisele noastre ultime trebuie să fie intrinsec evidente într-o anumită măsură, și la fel trebuie să fie și relația lor cu concluziile deduse din ele. Să luăm de exemplu un raționament din geometrie. Nu este suficient ca axiomele de la care pornim să fie evidente în sine: este de asemenea necesar ca la fiecare pas din raționament, relația dintre premise și concluzie să fie intrinsec evidentă. Într-un raționament dificil această relație este intrinsec evidentă într-o măsură foarte mică; prin urmare erorile de raționament nu sunt imposibile atunci când dificultatea este mare.

Din ceea ce am spus este evident că, dacă acceptăm că cunoașterea intuitivă este sigură proporțional cu gradul în care este intrinsec evidentă, atât cunoașterea intuitivă cât și cunoașterea derivată vor prezenta o gradație a siguranței, de la existența datelor senzoriale sesizabile și cele mai simple adevăruri ale logicii și aritmeticii care pot fi considerate absolut sigure, până la judecățile care par doar ceva mai probabile decât contrarele lor. Dacă ceea ce credem ferm este adevărat, atunci se numește **cunoaștere**, cu condiția să fie sau intuitivă sau inferată (logic sau psihologic) din cunoașterea intuitivă din care rezultă logic. Dacă ceea ce credem ferm este fals, atunci se numește **eroare**. Ceea ce credem ferm și nu este nici cunoaștere nici eroare și de asemenea ceea ce credem cu ezitări deoarece nu este intrinsec evident sau este derivat din ceva ce nu este intrinsec evident în cel mai înalt grad, se poate numi **opinie probabilă**. Astfel, cea mai mare parte a ceea ce ar trece în mod obișnuit drept cunoaștere este opinie mai mult sau mai puțin probabilă.

În privința opiniei probabile poate fi de mare ajutor **coerența** pe care am respins-o ca **definiție** a adevărului însă pe care o putem folosi

adesea drept **criteriu**. Dacă elementele unui corp de opinii individual probabile sunt coerente laolaltă, atunci ele devin mai probabile decât oricare dintre ele ar fi separat. Acesta este modul în care multe ipoteze ştiinţifice devin probabile. Ele se încadrează într-un sistem coerent de opinii probabile, şi astfel devin mai probabile decât dacă ar fi luate separat. Acelaşi lucru este valabil despre ipotezele filosofice generale. Adesea într-un caz izolat astfel de ipoteze pot părea foarte îndoielnice, şi totuşi dacă luăm în considerare ordinea şi coerenţa pe care o introduc într-o masă de opinii probabile, ele devin aproape certe. Acest lucru este valabil, în particular, pentru chestiuni cum ar fi distincţia între vise şi starea de veghe. Dacă, noapte de noapte, visele ar fi la fel de coerente unul cu altul ca şi zilele noastre, cu greu am putea decide dacă să credem visele sau starea de veghe. Aşa cum stau lucrurile testul coerenţei condamnă visele şi confirmă starea de veghe. Însă, deşi acest test măreşte probabilitatea acolo unde reuşeşte, el nu oferă niciodată certitudinea absolută, decât dacă deja există certitudine la un anumit punct din sistemul coerent. Simpla organizare a opiniei probabile nu va fi niciodată suficientă pentru a o transforma în cunoaştere neîndoielnică.

14
Limitele cunoaşterii filosofice

În tot ce am spus până aici despre filosofie, abia am atins multe dintre chestiunile care ocupă o mare parte din scrierile celor mai mulți filosofi. Cei mai mulți filosofi - sau, în orice caz, foarte mulți - susțin că sunt capabili să demonstreze prin raționament metafizic **a priori** lucruri cum ar fi dogmele fundamentale ale religiei, raționalitatea esențială a universului, caracterul iluzoriu al materiei, irealitatea răului şi aşa mai departe. Este neîndoielnic că speranța de a găsi un temei pentru astfel de teze a fost principalul imbold pentru mulți dintre cei care şi-au dedicat viața studiului filosofiei. Cred că această speranță este deşartă. S-ar părea că cunoaşterea despre univers ca întreg nu poate fi obținută prin metafizică, şi că pretinsele demonstrații potrivit cărora în virtutea legilor logice **trebuie** să existe cutare şi cutare lucruri şi că cutare şi cutare alte lucruri nu pot exista, nu rezistă la o examinare critică. În acest capitol, vom examina pe scurt modalitățile în care se încearcă să se construiască astfel de raționamente, pentru a ne da seama dacă putem spera ca ele să fie valide.

În epoca modernă, cel mai mare reprezentant al genului de concepție pe care dorim să o examinăm a fost Hegel (1770-1831). Filosofia lui Hegel este foarte dificilă şi comentatorii nu au căzut de acord asupra interpretării ei. Potrivit interpretării pe care o voi adopta, care este una populară, dacă nu cea mai populară printre comentatori şi care are meritul de a oferi un tip interesant şi important de filosofie, teza sa principală era că orice lucru cu excepția întregului este evident fragmentar şi incapabil să existe fără complementul reprezentat de restul lumii. Potrivit lui Hegel, după cum un anatomist comparativ, studiind un os izolat, vede ce fel de animal trebuie să fi fost întregul, tot astfel metafizicianul vede, pornind de la o porțiune a realității, ce trebuie să fie întreaga realitate - cel puțin în linii mari. Fiecare fragment separat are, ca să spunem aşa, cârlige care îl prind de următorul

fragment, şi aşa mai departe, până când este reconstruit întregul univers. Această incompletitudine esenţială apare potrivit lui Hegel atât în lumea gândirii cât şi în lumea lucrurilor. În lumea gândirii, dacă luăm o idee oarecare care este abstractă şi incompletă, descoperim examinând-o că, dacă scăpăm din vedere incompletitudinea ei, intrăm în contradicţii; aceste contradicţii transformă ideea respectivă în opusul sau antiteza ei; pentru a le elimina, trebuie să găsim o idee nouă, mai puţin incompletă care este sinteza ideii noastre iniţiale şi a antitezei ei. Vom descoperi că, deşi această nouă idee este mai puţin incompletă decât ideea cu care am început ea nu este totuşi pe deplin completă ci trece în antiteza ei, cu care trebuie combinată într-o nouă sinteză. În acest mod Hegel avansează până când atinge "Ideea Absolută" care, potrivit lui, nu mai are nici o incompletitudine, nici un opus şi nu mai trebuie dezvoltată. Ideea Absolută este prin urmare adecvată pentru a descrie Realitatea Absolută; însă toate ideile inferioare descriu realitatea numai aşa cum apare dintr-o perspectivă parţială şi nu una care vizează simultan Întregul. Astfel Hegel ajunge la concluzia că Realitatea Absolută formează un unic sistem armonios aflat în afara spaţiului şi timpului, deloc rău, în întregime raţional şi în întregime spiritual. El crede că se poate demonstra logic că orice aparenţă contrară din lumea pe care o cunoaştem se datorează în întregime perspectivei noastre fragmentare asupra universului. Dacă am vedea universul întreg, aşa cum putem presupune că îl vede Dumnezeu, spaţiul, timpul, materia, suferinţa şi lupta ar dispare şi ar trebui să vedem în locul lor o eternă unitate spirituală neschimbătoare şi perfectă.

Fără îndoială că în această concepţie există ceva sublim, ceva ce am dori să acceptăm. Cu toate acestea, atunci când sunt examinate argumentele în sprijinul ei, ele par să conţină multă confuzie şi multe supoziţii imposibil de justificat.

Teza fundamentală pe care este construit sistemul este că ceea ce este incomplet nu poate fi sieşi suficient, ci are nevoie de alte lucruri pentru a putea exista. Se susţine că orice are relaţii cu lucruri din afara sa trebuie să conţină referiri la aceste lucruri exterioare în propria sa **natură** şi prin urmare nu ar putea exista dacă nu ar exista acele lucruri exterioare. Natura unui om, de exemplu, este alcătuită din amintirile sale şi din restul cunoaşterii sale, din iubirile şi urile sale, şi aşa mai departe; prin urmare în lipsa obiectelor pe care le cunoaşte, le iubeşte sau le urăşte, el nu ar putea fi ceea ce este. El este în mod esenţial şi

evident un fragment: luat ca suma totală a realității el ar fi auto-contradictoriu.

Acest punct de vedere este însă în întregime dependent de noțiunea de "natură" a unui lucru, care pare să semnifice "toate adevărurile despre lucru". Firește că un adevăr care leagă un lucru de altul nu ar putea subzista dacă nu ar subzista celălalt lucru. Însă un adevăr despre un lucru nu este o parte a lucrului însuși, deși potrivit definiției de mai sus trebuie să facă parte din "natura" lucrului. Dacă prin "natura" unui lucru înțelegem toate adevărurile despre lucru, atunci evident nu putem cunoaște "natura" lucrului decât dacă cunoaștem toate relațiile lucrului cu toate celelalte lucruri din univers. Însă dacă "natură" este folosit în acest sens, va trebui să susținem că lucrul poate fi cunoscut chiar și atunci când "natura" sa nu este cunoscută, sau cel puțin nu este cunoscută complet. Atunci când "natură" este astfel folosit, se creează o confuzie între cunoașterea lucrurilor și cunoașterea adevărurilor. Putem cunoaște un lucru prin experiență nemijlocită chiar dacă cunoaștem foarte puține propoziții despre el - teoretic nu este necesar să cunoaștem nici o propoziție despre el. Experiența nemijlocită a unui lucru nu presupune deci cunoașterea "naturii" sale în sensul de mai sus. Și, deși cunoașterea oricărei propoziții despre un lucru presupune experiența nemijlocită a lucrului, ea nu presupune cunoașterea "naturii" lui în sensul de mai sus. Deci (1) experiența nemijlocită a unui lucru nu implică logic cunoașterea relațiilor lui și (2) cunoașterea unora dintre relațiile lui nu implică nici cunoașterea tuturor relațiilor lui, nici cunoașterea "naturii" sale în sensul de mai sus. De exemplu, pot avea experiența nemijlocită a durerii mele de dinți iar această cunoaștere poate fi pe atât de completă pe cât poate fi cunoașterea prin experiență nemijlocită fără a ști tot ceea ce dentistul (care nu are experiența ei nemijlocită) poate să îmi spună despre cauza ei și prin urmare fără a-i cunoaște "natura" în sensul de mai sus. Astfel, faptul că un lucru are relații nu este o dovadă că relațiile sale sunt logic necesare. Cu alte cuvinte, din simplul fapt că este acel lucru nu putem deduce că trebuie să aibă diferitele relații pe care le are de fapt. Aceasta pare numai să rezulte doarece deja o știm.

Rezultă că nu putem demonstra că universul ca întreg formează un unic sistem armonios, așa cum îl crede Hegel. Iar dacă nu putem demonstra aceasta, nu putem demonstra nici irealitatea spațiului, timpului, materiei și răului, deoarece Hegel o deduce din caracterul frag-

mentar şi relaţionar al acestor lucruri. Rămânem astfel la cercetarea pas cu pas a lumii şi incapabili să cunoaştem acele părţi ale universului care sunt departe de experienţa noastră. Acest rezultat, dezamăgitor pentru cei ale căror speranţe au fost crescute de sistemele filosofilor, este în consonanţă cu climatul inductiv şi ştiinţific al epocii noastre şi susţinut de întreaga cercetare a cunoaşterii umane din capitolele noastre anterioare.

În cele mai ambiţioase tentative ale lor metafizicienii s-au străduit să demonstreze că cutare şi cutare trăsături aparente ale lumii reale sunt auto-contradictorii şi, prin urmare, nu pot fi reale. Gândirea modernă are însă din ce în ce mai mult tendinţa să arate că presupusele contradicţii erau iluzorii şi că foarte puţin se poate demonstra **a priori** plecând de la consideraţii asupra a ceea ce **trebuie** să fie. O bună ilustrare a acestei situaţii este oferită de spaţiu şi timp. Spaţiul şi timpul par să fie infinite ca întindere şi infinit divizibile. Este greu de crezut că, dacă am călători de-a lungul unei linii drepte în oricare dintre direcţii, am atinge în cele din urmă un ultim punct dincolo de care nu mai este nimic, nici măcar spaţiu vid. Analog, pare greu de crezut că, dacă am călători cu imaginaţia înainte sau înapoi în timp, am atinge un prim sau un ultim moment dincolo de care nu ar mai exista nici măcar timp vid. Spaţiul şi timpul par deci să se întindă la infinit.

De asemenea, dacă luăm două puncte oarecare pe o linie, pare evident că trebuie să existe alte puncte între ele, oricât de mică ar putea fi distanţa dintre ele: orice distanţă poate fi înjumătăţită, iar jumătăţile pot fi din noi înjumătăţite şi aşa mai departe **ad infinitum**. Analog, oricât de mic ar fi intervalul de timp scurs între două momente, pare evident că vor exista alte momente între ele. Spaţiul şi timpul par deci infinit divizibile. Filosofii au avansat însă împotriva acestor fapte evidente - întinderea infinită şi divizibilitatea infinită - argumente care încearcă să arate că nu pot exista colecţii infinite de lucruri şi că prin urmare numărul de puncte din spaţiu sau de momente din timp trebuie să fie finit. A apărut astfel o contradicţie între natura aparentă a spaţiului şi timpului şi pretinsa imposibilitate a colecţiilor infinite.

Kant, primul care a subliniat această contradicţie, a dedus imposibilitatea spaţiului şi a timpului, pe care le-a declarat subiective; de la el mulţi filosofi au considerat că spaţiul şi timpul sunt simple aparenţe şi nu caracterizează lumea aşa cum este în realitate. Datorită eforturilor matematicienilor, în special ale lui Georg Cantor, a reieşit însă că

imposibilitatea colecţiilor infinite era o greşeală. Ele nu sunt de fapt auto-contradictorii, ci doar contrazic anumite prejudecăţi adânc înrădăcinate. Odată ce temeiurile pentru a privi spaţiul şi timpul ca ireale au devenit inoperante, a dispărut şi una dintre marile surse ale construcţiilor metafizicii.

Matematicienii nu s-au mulţumit însă să arate că spaţiul aşa cum este conceput de obicei este posibil; ei au arătat de asemenea că din punct de vedere logic alte forme de spaţiu sunt la fel de posibile. Se ştie acum că unele dintre axiomele lui Euclid, care par necesare simţului comun şi pe care filosofii le considerau necesare înainte, îşi datorează aparenţa necesităţii simplei noastre obişnuinţe cu spaţiul real şi nu formează un fundament logic **a priori**. Imaginând lumi în care aceste axiome sunt false, matematicienii au folosit logica pentru a submina prejudecăţile simţului comun şi pentru a demonstra posibilitatea unor spaţii care se deosebesc - unele mai mult, altele mai puţin - de acela în care trăim. Iar unele dintre aceste spaţii diferă atât de puţin de spaţiul euclidian în privinţa distanţelor pe care le putem măsura, încât este imposibil să descoperim prin observaţie dacă spaţiul nostru este euclidian sau de unul dintre aceste tipuri. Astfel situaţia este complet răsturnată. Înainte se părea că experienţa lasă un singur tip de spaţiu logicii, iar logica arăta că acest spaţiu este imposibil. Acum logica oferă ca posibile multe tipuri de spaţiu independent de experienţă, iar experienţa decide numai parţial între ele. Astfel, în timp ce cunoaşterea noastră a ceea ce este s-a micşorat faţă de ce se presupunea înainte că este, cunoaşterea noastră a ceea ce poate fi a crescut enorm. În loc de a fi închişi între ziduri înguste ale căror crăpături şi unghere puteau fi explorate în totalitate, ne găsim într-o lume deschisă de posibilităţi libere, unde multe rămân necunoscute deoarece există atâtea de cunoscut.

Ceea ce s-a întâmplat în cazul spaţiului şi al timpului s-a întâmplat într-o anumită măsură şi în alte direcţii. Încercarea de a constrânge universul prin intermediul principiilor **a priori** a eşuat; în loc de a rămâne ca înainte, gardianul posibilităţilor, logica a devenit marele eliberator al imaginaţiei, oferind nenumărate alternative inaccesibile simţului comun care nu reflectează şi lăsând experienţei sarcina de a decide, acolo unde este posibil, între lumile pe care logica le oferă alegerii noastre. Astfel, cunoaşterea despre ceea ce există este limitată la ceea ce putem învăţa din experienţă - nu la ceea ce putem întâlni în experienţa noastră, căci după cum am văzut există cunoaştere prin

descriere despre lucrurile a căror experienţă directă nu o avem. Însă în toate cazurile de cunoaştere prin descriere avem nevoie de o anumită relaţie între universalii care să ne permită să inferăm că un obiect de un anumit fel este implicat de cutare şi cutare dat senzorial. De exemplu, în privinţa obiectelor fizice, principiul că datele senzoriale sunt semne ale obiectelor fizice este el însuşi o relaţie între universalii; numai în virtutea acestui principiu ne permite experienţa să dobândim cunoaştere despre obiectele fizice. Acelaşi lucru este valabil despre legea cauzalităţii sau, pentru a ne referi la ceva mai puţin general, pentru principii cum ar fi legea gravitaţiei.

Principii cum ar fi legea gravitaţiei sunt demonstrate sau mai degrabă stabilite ca foarte probabile, printr-o combinare a experienţei cu un anumit principiu întru totul **a priori**, cum ar fi principiul inducţiei. Astfel, cunoaşterea noastră intuitivă, care este sursa restului cunoaşterii adevărurilor, este de două feluri: cunoaştere empirică pură, care ne vorbeşte despre existenţa şi unele dintre proprietăţile lucrurilor particulare a căror experienţă nemijlocită o avem, şi cunoaştere **a priori** pură, care ne dă relaţiile dintre universalii şi ne permite să facem inferenţe pornind de la faptele particulare date în cunoaşterea empirică. Cunoaşterea noastră derivată depinde întotdeauna de cunoaşterea pur **a priori** şi, de obicei, şi de cunoaşterea pur empirică.

Dacă ce s-a spus mai sus este adevărat, cunoaşterea filosofică nu diferă în mod esenţial de cunoaşterea ştiinţifică; nu există nici o sursă specială de înţelepciune deschisă pentru filosofie dar nu şi pentru ştiinţă. Caracteristica esenţială a filosofiei, care o diferenţiază de ştiinţă, este **caracterul critic**. Ea examinează critic principiile utilizate în ştiinţă şi în viaţa cotidiană; ea scoate la iveală orice inconsistenţe care ar putea exista în aceste principii şi le acceptă numai dacă cercetarea critică nu a produs nici un temei pentru a le respinge. Dacă, aşa cum au crezut mulţi filosofi, prin degajarea principiilor care stau la baza ştiinţelor de detaliile irelevante s-ar putea obţine cunoaştere despre univers ca întreg, ar trebui să ne încredem în această cunoaştere la fel de mult ca în cunoaşterea ştiinţifică; însă cercetarea noastră nu a relevat nici o astfel de cunoaştere, şi, prin urmare, rezultatul ei în privinţa doctrinelor speciale ale metafizicienilor mai îndrăzneţi a fost mai mult negativ. Însă în ceea ce priveşte ceea ce se acceptă de obicei drept cunoaştere rezultatul nostru este în cea mai mare parte pozitiv: rareori am găsit temeiuri pentru a respinge o astfel de cunoastere în urma criticii noas-

tre şi nu am identificat nici un temei pentru a susţine că omul este incapabil de genul de cunoaştere despre care în general se crede că o deţine.

Atunci când vorbim despre filosofie ca despre **critică** a cunoaşterii este însă necesar să impunem o anumită limitare. Dacă adoptăm atitudinea scepticului radical, situându-ne complet în afara cunoaşterii, şi cerem din această poziţie exterioară să fim constrânşi să ne întoarcem în cercul cunoaşterii, cerem ceva imposibil iar scepticismul nostru nu poate fi niciodată respins. Acesta deoarece orice respingere trebuie să pornească de la o bază comună pentru oponenţi; nici un argument nu poate porni de la îndoiala pură. Pentru a obţine rezultate, critica cunoaşterii practicată de filosofie trebuie deci să nu fie de acest tip distructiv. Nici un argument **logic** nu poate fi adus împotriva scepticismului absolut. Însă nu este greu de văzut că scepticismul de acest tip nu este rezonabil. "Îndoiala metodică" a lui Descartes, cu care a început filosofia modernă, nu este de acest tip ci mai degrabă este tipul de critică despre care afirmăm că este esenţa filosofiei. "Îndoiala metodicii" se exercită prin chestionarea a tot ceea ce părea nesigur, prin verificarea certitudinii oricărei cunoştinţe aparente. Acesta este tipul de critică ce constituie filosofia. Un gen de cunoaştere cum ar fi cunoaşterea existenţei datelor noastre senzoriale pare întrutotul neîndoielnică, oricât de calm şi de meticulos am reflecta asupra ei. Critica filosofică nu ne cere să ne abţinem să credem acest fel de cunoaştere. Există însă convingeri ale noastre anterioare reflecţiei - cum ar fi de exemplu convingerea că obiectele fizice seamănă exact cu datele noastre senzoriale - ce se destramă atunci când sunt supuse unei examinări atente. Filosofia ne va cere să respingem astfel de convingeri dacă nu este găsită o nouă linie de argumentare care să le susţină. Nu este însă rezonabil să respingem convingerile care nu par expuse nici unei obiecţii oricât de atent le-am examina, iar filosofii nu recomandă aşa ceva. Pe scurt, critica spre care tindem nu este aceea care respinge fără temei, ci aceea care cântăreşte orice cunoştinţă potrivit meritelor ei şi reţine tot ceea ce pare să fie cunoaştere autentică în urma acestei examinări. Trebuie acceptat că rămâne un risc de eroare, deoarece fiinţele umane sunt falibile. Filosofia poate pretinde în mod justificat că micşorează riscul de eroare şi că în unele cazuri îl face practic neglijabil. Mai mult este imposibil într-o lume în care trebuie să se producă greşeli şi nici un apărător prudent al filosofiei nu ar afirma că a reuşit mai mult.

15
Valoarea filosofiei

Încheind expunerea noastră scurtă şi foarte incompletă a problemelor filosofiei, ar fi bine să examinăm în concluzie care este valoarea filosofiei şi de ce trebuie ea studiată. Este cu atât mai necesar să examinăm această problemă cu cât mulţi oameni sunt înclinaţi sub influenţa ştiinţei şi a activităţilor practice să se îndoiască că filosofia este cu ceva mai bună decât distincţiile inutile ce despică în mod superficial firul în patru şi controversele în legătură cu chestiuni inaccesibile cunoaşterii.

Această imagine a filosofiei pare să rezulte în parte dintr-o concepţie greşită asupra copurilor vieţii şi în parte dintr-o concepţie greşită asupra tipului de bunuri pe care filosofia se străduieşte să le obţină. Ştiinţa fizicii este utilă prin intermediul invenţiilor tehnice pentru nenumăraţi oameni care o ignoră complet; studiul ştiinţei fizicii este deci recomandabil nu numai, sau nu în primul rând, datorită efectului asupra celui ce îl întreprinde, ci mai degrabă datorită efectului asupra omenirii în general. O astfel de utilitate nu îi este proprie filosofiei. Studiul filosofiei poate avea valoare numai în mod indirect asupra celor ce nu îl întreprind, prin intermediul efectelor sale asupra vieţilor celor care îl întreprind. Prin urmare, valoarea filosofiei trebuie căutată în primul rând în aceste efecte.

De asemenea, pentru a nu eşua în încercarea noastră de a determina valoarea filosofiei, trebuie să ne eliberăm minţile de prejudecăţile celor ce sunt numiţi în mod greşit oameni "practici". Omul "practic", în sensul în care cuvântul este adesea folosit, recunoaşte numai nevoile materiale, înţelege că oamenii trebuie să îşi hrănească corpul, însă uită necesitatea de a hrăni mintea. Dacă toţi oamenii ar avea o situaţie materială bună, dacă sărăcia şi bolile ar fi reduse la cel mai scăzut nivel posibil, ar rămâne încă multe de făcut pentru a realiza o societate superioară; chiar şi în lumea actuală, bunurile destinate minţii sunt cel puţin la fel de importante ca şi bunurile destinate corpului. Valoarea filosofiei este de găsit printre bunurile destinate minţii; numai aceia care nu sunt indiferenţi

față de aceste bunuri pot fi convinși că studiul filosofiei nu este o pierde re de timp.

Ca și celelalte activități de cercetare, filosofia tinde în primul rând spre cunoaștere. Cunoașterea spre care tinde este de tipul care dă unitate și sistemicitate corpului științelor și care rezultă din examinarea critică a temeiurilor, convingerilor, prejudecăților și opiniilor noastre. Nu se poate însă susține că filosofia a înregistrat foarte mari succese în încercările ei de a oferi răspunsuri precise la întrebările ei. Dacă întrebați un matematician, un mineralog, un istoric sau orice alt om de știință care este corpul de adevăruri pe care le-a stabilit știința lui, răspunsul său va dura atât timp cât veți fi dispuși să ascultați. Însă, dacă puneți aceeași întrebare unui filosof, dacă acesta este sincer, va trebui să vă răspundă că disciplina lui nu a realizat rezultatele pozitive pe care le-au realizat celelalte științe. Este adevărată că acest lucru se explică în parte prin faptul că, de îndată ce un subiect poate fi cunoscut în mod precis, el încetează să fie numit filosofie și devine o știință separată. Cercetarea cerului, odinioară inclusă în filosofie, aparține acum astronomiei; marea operă a lui Newton s-a numit "principiile matematice ale filosofiei naturale". Analog, cercetarea minții omenești, care făcea parte din filosofie, a fost acum separată de filosofie și a devenit știința psihologiei. Astfel, într-o mare măsură, incertitudinea filosofiei este mai mult aparentă decât reală: acele probleme care pot primi răspunsuri precise sunt plasate în științe iar acelea pentru care deocamdată nu se poate da nici un răspuns precis rămân pentru a forma reziduul care este numit filosofie.

Aceasta este însă numai o parte din adevărul cu privire la incertitudinea filosofiei. Există multe probleme - și printre ele acelea de cel mai profund interes pentru viața noastră spirituală - care, din câte ne putem da seama, trebuie să rămână insolubile pentru intelectul uman dacă puterile lui nu vor atinge un ordin cu totul diferit decât cel pe care îl au acum. Are universul vreo unitate sau un plan sau un scop, sau este doar o aglomerare întâmplătoare de atomi? Este conștiința o parte permanentă a universului, oferind speranța unei creșteri nelimitate a înțelegerii, sau este doar un accident trecător pe o mică planetă pe care viața trebuie să devină în cele din urmă imposibilă? Au binele și răul vreo importanță pentru univers sau numai pentru om? Filosofia pune asemenea probleme, cărora filosofi diferiți le răspund în mod diferit. S-ar părea însă că indiferent dacă răspunsurile sunt sau nu accesibile, nu se poate demonstra că cele sugerate de filosofi sunt adevărate. Și totuși, oricât de slabă

ar fi speranța de a descoperi un răspuns, o parte din sarcina filosofiei este de a continua cercetarea acestor probleme, de a ne face să înțelegem importanța lor, de a examina toate abordările lor și de a menține viu acel interes speculativ față de univers care poate fi distrus dacă ne limităm la cunoașterea ce poate fi întemeiată cu certitudine.

Este adevărat că mulți filosofi au susținut că filosofia ar putea stabili adevărul anumitor răspunsuri la astfel de probleme fundamentale. Ei au afirmat că ceea ce este mai important în convingerile religioase poate fi demonstrat în mod strict ca adevărat. Pentru a judeca astfel de încercări, este nevoie să cercetăm cunoașterea umană și să ne formăm o opinie despre metodele și limitele ei. Nu ar fi înțelept să ne pronunțăm dogmatic asupra unui astfel de subiect; însă, dacă cercetările din capitolele noastre anterioare nu au dat greș, vom fi obligați să renunțăm la speranța de a găsi demonstrații filosofice pentru convingerile religioase. Nu putem indica prin urmare un număr de răspunsuri la aceste întrebări ca făcând parte din valoarea filosofiei. Prin urmare, odată în plus, valoarea filosofiei nu trebuie să depindă de vreun presupus corp de cunoaștere precis fundamentată care să poată fi însușit de cei care o studiază.

De fapt, valoarea filosofiei trebuie căutată în mare măsură tocmai în incertitudinea ei. Omul care nu a învățat nici un dram de filosofie trece prin viață încătușat în prejudecăți derivate din simțul comun, din convingerile obișnuite ale epocii sale și din convingerile pe care și le-a însușit fără cooperarea sau consimțământul rațiunii sale. Pentru un astfel de om, lumea tinde să fie precisă, finită, banală; obiectele obișnuite nu ridică nici un fel de întrebări, iar posibilitățile nefamiliare sunt respinse cu dispreț. Dimpotrivă, de îndată ce începem să filosofăm, descoperim, așa cum am văzut în capitolele noastre de început, că până și cele mai obișnuite lucruri ridică probleme la care se pot da numai răspunsuri foarte incomplete. Deși filosofia este incapabilă să ne spună cu certitudine care este adevăratul răspuns la îndoielile pe care le ridică, ne poate sugera multe posibilități care ne lărgesc orizontul gândirii și o eliberează de tirania obișnuinței. Astfel, dacă pe de-o parte ea diminuează sentimentul nostru de certitudine cu privire la ce sunt lucrurile, pe de altă parte ea sporește mult cunoașterea noastră despre ce pot ele fi; ea alungă dogmatismul oarecum arogant al acelora care nu au călătorit în regiunea îndoielii eliberatoare și menține vie capacitatea noastră de a ne mira, prezentându-ne lucrurile obișnuite dintr-o perspectivă neobișnuită.

Pe lângă utilitatea ei de a ne arăta posibilități nebănuite, filosofia are valoare - poate valoarea ei principală - datorită măreției obiectelor pe ca-

re le contemplă, şi a libertăţii faţă de scopurile înguste şi personale rezultată din această contemplare. Viaţa omului instinctual este închisă în cercul intereselor sale private: acesta poate include familia şi prietenii, însă lumea exterioară nu îl interesează decât în măsura în care poate ajuta sau dăuna celor din cercul dorinţelor instinctive. O astfel de viaţă are ceva febril şi mărginit, în comparaţie cu care viaţa filosofică este calmă şi liberă. Lumea privată a intereselor instinctive este una mică, situată în mijlocul unei lumi mari şi puternice care mai devreme sau mai târziu va ruina cu siguranţă lumea noastră privată. Dacă nu ne putem extinde interesele astfel încât să includem întreaga lume exterioară, vom rămâne aidoma unei garnizoane într-o fortăreaţă asediată, ştiind că inamicul face salvarea imposibilă şi în cele din urmă capitularea este inevitabilă. Într-o astfel de viaţă nu există pace, ci o luptă continuă între insistenţa dorinţei şi neputinţa voinţei. Pentru ca viaţa noastră să fie demnă şi liberă trebuie să ne salvăm într-un fel din această închisoare şi din această luptă.

O cale de salvare este prin contemplaţia filosofică. Atunci când îşi realizează adevărata natură, contemplaţia filosofică nu împarte universul în două tabere ostile - prieteni şi duşmani, util şi ostil, bine şi rău - ci priveşte întregul cu imparţialitate. Contemplaţia filosofică autentică nu caută să demonstreze că restul universului este asemănător omului. Dobândirea de cunoaştere este o lărgire a Eului, însă această lărgire se realizează cel mai bine atunci când nu este urmărită în mod deliberat.

Ea se obţine atunci când acţionează numai dorinţa de cunoaştere, printr-o activitate de cercetare care nu doreşte de la început ca obiectele ei să aibă cutare sau cutare caracter, ci adaptează Eul proprietăţilor pe care le descoperă la obiectele ei. Această lărgire a Eului nu se realizează atunci când, luând Eul ca dat, încercăm să arătăm că lumea este atât de asemănătoare acestui Eu, încât cunoaşterea ei este posibilă fără a admite nimic din ceea ce pare străin. Dorinţa de a demonstra aşa ceva este o formă de egocentrism şi, ca orice formă de egocentrism, este un obstacol pentru creşterea Eului pe care acesta o doreşte şi de care se ştie capabil. În speculaţia filosofică şi aiurea, egocentrismul vede lumea ca mijloc pentru scopurile sale; din această perspectivă lumea are mai puţină importanţă decât Eul, iar Eul limitează bunurile pe care le poate dobândi. Dimpotrivă, în contemplaţie pornim de la non-Eu şi prin măreţia acestuia graniţele Eului sunt lărgite; mintea se împărtăşeşte şi ea din infinitatea universului pe care îl contemplează.

Din acest motiv, acele filosofii care asimilează universul Omului nu înnobilează sufletul. Cunoaşterea este o formă de uniune a Eului şi non-Eului; ca orice uniune ea este alterată de dominaţie, şi prin urmare de orice încercare de a forţa universul să se conformeze cu ceea ce găsim în noi înşine. Există o tendinţă filosofică larg răspândită de a îmbrăţişa concepţia care ne spune că Omul este măsura tuturor lucrurilor, că adevărul este făcut de om, că spaţiul şi timpul şi lumea universaliilor sunt proprietăţi ale minţii şi că, dacă există ceva care nu este creat de minte, atunci nu poate fi cunoscut şi nici nu are importanţă pentru noi. Dacă discuţiile noastre anterioare au fost corecte, această concepţie nu este adevărată; însă, pe lângă faptul că nu este adevărată, ea are efectul de a răpi contemplaţiei filosofice tot ceea ce îi dă valoare, deoarece îngrădeşte contemplaţia la Eu. Ceea ce ea numeşte cunoaştere nu este o uniune cu non-Eul, ci o mulţime de prejudecăţi, obiceiuri şi dorinţe care alcătuiesc un văl impenetrabil între noi şi lume. Acela căruia îi place o astfel de teorie a cunoaşterii se aseamănă omului care nu părăseşte niciodată cercul său domestic de teamă ca nu cumva cuvântul său nu mai fie literă de lege.

Dimpotrivă, adevărata contemplare filosofică îşi găseşte satisfacerea în fiecare dezvoltare a non-Eului, în tot ceea ce măreşte obiectele contemplate şi prin aceasta şi subiectul contemplativ. În contemplaţie tot ceea ce este personal sau privat, tot ceea ce depinde de obicei, interes personal sau dorinţă distorsionează obiectul şi deci strică uniunea pe care o caută intelectul. Ridicând astfel o barieră între subiect şi obiect, asemenea lucruri personale şi private devin o închisoare pentru intelect. Intelectul liber va vedea aşa cum ar vedea Dumnezeu, fără **aici** şi **acum,** fără speranţe şi temeri, fără piedicile convingerilor comune şi prejudecăţilor tradiţionale, calm, lipsit de pasiune, cu dorinţa unică şi exclusivă de cunoaştere - cunoaştere pe atât de impersonală şi de pur contemplativă pe cât o poate omul dobândi. Intelectul liber va preţui deci mai mult cunoaşterea abstractă şi universală, în care nu intră accidentele istoriei personale, decât cunoaşterea oferită de simţuri, dependentă în mod necesar de un punct de vedere exclusiv şi personal şi de un corp ale cărui organe de simţ distorsionează tot atât cât dezvăluie.

Mintea care s-a deprins cu libertatea şi imparţialitatea contemplaţiei filosofice va păstra ceva din această libertate şi imparţialitate în lumea acţiunii şi a emoţiei. Ea îşi va privi scopurile şi dorinţele ca părţi ale întregului, cu acea lipsă de încrâncenare care rezultă din înţelege-

rea lor ca fragmente infinitezimale dintr-o lume în care restul nu este afectat de faptele unui singur om. Imparțialitatea, care în contemplație este dorința autentică de adevăr, este una și aceeași calitate a minții care în acțiune, în justiție și în emoție este acea dragoste universală care poate fi dăruită tuturor și nu numai acelora care sunt apreciați ca utili sau admirabili. Astfel, contemplația diversifică nu numai obiectele gândurilor noastre ci și obiectele acțiunilor și sentimentelor noastre: ea ne face cetățeni ai universului și nu doar ai unui oraș fortificat aflat în război cu restul lumii. În această calitate de cetățean al universului constă adevărata libertate a omului, și eliberarea sa de sclavia speranțelor și temerilor mărunte.

Pentru a rezuma deci discuția valorii filosofiei: filosofia merită să fie studiată nu de dragul unor răspunsuri precise la întrebările ei, deoarece de regulă nu se poate ști că astfel de răspunsuri precise sunt adevărate ci mai degrabă de dragul întrebărilor înseși; deoarece aceste întrebări lărgesc concepția noastră asupra a ceea ce este posibil, ne îmbogățesc imaginația intelectuală și diminuează siguranța dogmatică ce împiedică mintea să speculeze; însă, mai presus de toate, deoarece prin măreția universului contemplat de filosofie mintea este înnobilată și devine capabilă de acea uniune cu universul care este binele suprem.

Notă bibliografică

Cel care vrea să dobândească o cunoaştere elementară a filosofiei va constata că este mai uşor şi mai profitabil să citească unele dintre scrierile marilor filosofi, decât să încerce să obţină o imagine generală din manuale. Se recomandă în special:

Platon: **"Republica"**, în special cărţile VI şi VII.

Descartes: **"Meditaţii"**.

Spinoza: **"Etica"**.

Leibniz: **"Monadologia"**

Berkeley: **"Trei dialoguri între Hyles şi Philonous"**.

Hume: **"Cercetare asupra intelectului omenesc"**.

Kant: **"Prolegomene la orice metafizică viitoare"**.

Anexă: Cuvânt înainte pentru traducerea germană*

Această carte a fost scrisă în 1911, iar de atunci vederile mele asupra unora dintre subiectele discutate aici au suferit o evoluție semnificativă. Această evoluție este aproape în întregime rezultatul aplicării unui principiu pe care prietenul meu Whitehead şi cu mine l-am folosit în "**Principia Mathematica**". Acolo am expus temeiurile concepției potrivit căreia obiecte cum ar fi clasele şi numerele sunt doar construcții logice. Cu alte cuvinte, simbolurile pentru astfel de obiecte nu au o denotație proprie, ci doar există o regulă pentru folosirea lor; putem defini înțelesul unei propoziții în care apar aceste simboluri, însă acest înțeles nu include nici un constituient care să corespundă acestor simboluri. Am ajuns astfel la o nouă aplicare a principiului numit Briciul lui Occam, potrivit căruia numărul de entități nu trebuie mărit peste ceea ce este necesar. Whitehead m-a convins că şi conceptul de materie este o ficțiune logică de acest tip superfluu, adică un fragment de materie poate fi tratat ca un sistem de evenimente interconectate din diferite părți ale continuumului spațio-temporal. Există diferite metode de a realiza acest lucru, între care deocamdată este foarte greu de ales. Whitehead a urmat o cale în "**Principles of Natural Knowledge**", şi "**Concept of Nature**"; eu am urmat o alta în cartea mea "**Our Knowledge of the External World**". Potrivit acestor expuneri, ceea ce se spune despre materie în capitolele 1 şi 2 trebuie modificat deşi nu chiar în măsura în care s-ar părea la prima vedere.

Aceeaşi metodă şi acelaşi principiu m-au condus la o altă schimbare. Discutând cunoaşterea în "**The Problems of Philosophy**", am pre-

---

* Realizată de Paul Herz (Erlangen, 1926). Originalul englez al acestui cuvânt înainte, dacă a existat vreunul, s-a pierdut. Această versiune este bazată pe o traducere realizată de Ibrahim Najjar şi Heather Kirkonnell care a apărut în "**Russell**" (revista Arhivelor Bertrand Russell) Nr. 17, primăvara 1975, pp. 27-9. Ea a fost uşor revizuită de J.O. Urmson pentru a fi inclusă aici.

supus existența subiectului și am tratat experiența nemijlocită ca pe o relație între subiect și obiect. Acum consider și subiectul o construcție logică. În consecință, trebuie să se renunțe la distincția dintre senzații și date senzoriale; asupra acestei chestiuni sunt acum de acord cu William James și școala realiștilor americani. Schimbările care trebuie ca atare operate în teoria mea a cunoașterii pot fi găsite în lucrarea mea "**Analysis of Mind**".

Atunci când am scris "**The Problems of Philosophy**", teoria generală a relativității nu era încă cunoscută iar eu nu înțelesesem suficient importanța teoriei speciale. Dacă aș fi ținut atunci cont de teoria relativității, m-aș fi exprimat diferit în unele locuri*. Însă problemele pe care le tratează această carte sunt în cea mai mare parte cu totul independente de această teorie și în general nu sunt afectate în mod decisiv de ea.

Dacă aș scrie acum această carte, aș fi mult mai puțin înclinat să privesc anumite propoziții etice ca **a priori**. Aș fi fost capabil să spun mai multe despre inducție dacă aș fi putut folosi "**Treatise on Probability**" al d-lui Keynes care a apărut mai târziu.

Mi s-a părut imposibil să încorporez aceste schimbări în text, deoarece vederile la care se face referire mai sus depind în întregime de calculul logic și cu greu ar putea fi prezentate într-o formă general accesibilă. Pe de altă parte, ele pot fi mai ușor înțelese ca modificări ale teoriei prezentate aici decât dacă sunt explicate în mod separat. Am considerat deci că este mai bine să las cartea așa cum am scris-o în 1911, adăugându-i însă aceste remarci introductive asupra cercetărilor ulterioare care îi dezvăluie imperfecțiunile.

Noiembrie 1924

---

* Într-o scrisoare din 20 septembrie 1966 către editorul său de la Oxford University Press, răspunzând la o întrebare despre coperta cărții, Russell a scris "După părerea mea cea mai potrivită copertă pentru acest volum ar fi imaginea unei maimuțe căzând într-o prăpastie și exclamând "Vai ce-aș vrea să nu îl fi citit pe Einstein!" Am mai un P.S.: "Maimuța nu trebuie în nici un caz să îmi semene"

Indice alfabetic*

Semnele de întrebare indică locurile în care o concepție este discutată și nu asertată.

act mintal, 24-25
adevăr, 78-85; definiție a lui, 83-84
analitic, 53-54
aparență, 2-3, 6-7
a priori, 47-50, 51-52, 53-54, 67-68; mental?, 56-57, 107
aritmetică, 54-56
asemănare, 62-63, 67-68
asociere, 39-40, 41-42

Berkeley, George (episcop), 4-7, 21, 23-26, 47, 63-64
Bismark, Prinț Otto von, 34-36
Bradley, Francis Herbert, 61
Briciul lui Occam, 106

calități, 57-58, 61-63, 66
Cantor, Georg, 96
cauzalitate, 40-41, 43-44, 54-55
clase, 106
cogito ergo sum - Vezi Descartes.
coerență, 79-81, 91-92
concept, 31-32
constituienți, ai propozițiilor, 82-83
construcții logice, 106
conștiință de sine, 30-31
convingere, 78-79; instinctivă, 12-14
corespondență dintre convingere și fapt, 79-80

corespondență dintre datele senzoriale și obiectele fizice, 11-13, 17-20, 22-24
criteriu, 91-92
culori, 2-4, 19-21, 90-91

cunoaștere, prin experiență nemijlocită și prin descriere, 26-37, 70-72; definiție, 86-87, 103-104; derivată, 71-72, 87-89; indubitabilă, 1-2, 98-99; intuitivă, 71-72, 73-77, 87-89, 97-98; a viitorului, 38-39; a principiilor generale, 45-52, 54-55, 70-71, a lucrurilor și adevărurilor, 26-29, 70-72, 95-96; a universului, 13-14, 93-94, 100-102; numai a lucrurilor mentale?, 24-25; filosofică, 98-99, 100-102; teoria ei, 22, 106

date senzoriale, 4-5, 6-7, 11-13, 15-16, 17-18, 19-20, 28-29, 55-56, 89-90, 107; certitudinea lor, 9-11
deducție, 50-51
Descartes, René, 8-9, 47, 99
descriere, 27-30, 31-32, 71-72
divizibilitate infinită, 96-97
durată, 18-19

empiriști, 47-49, 56-57, 62-63
eroare, 71-72, 78-79, 91-92, 99
eu, 9-10, 30-32, 56-57
evidență intrinsecă, 73-77; grade ale ei, 76-77, 90-92; două tipuri ale ei, 89-90
existență, 64-65; cunoașterea ei, 8-9, 38-39, 47-48
experiență extinsă prin descrieri, 36-37, 98-99; imediată, 1-2, 8-9
experiență nemijlocită, 25-26, 38-39, 70-72, 78-79, 89-90, 107; a celui?, 30-31

* Alcătuit de Roxana-Aura Duma

fals, 78-79; definiţie, 83-87
fapte, 89-91
fenomen, 55-57
ficţiune logică, 106
fiinţă, 64-65
filosofie, critică, 53-54; valoarea ei, 100-105; incertitudinea ei, 100-103
forme, 3-4, 18-19

generalizare empirică, 49-50, 51-52, 69-70
geometrie, 49-50, 54-55

halucinaţii, vezi vise
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 93-94
Hume, David, 47, 54, 63

idealism, 22-27; definiţie, 22; temeiuri, 22
idealişti, 20-21
idee absolută, 94-95
idei, 22-24, 63-65; abstracte, 29-30, 62-63; înnăscute, 47-48; platonice, 59-61
inducţie, 38-44, 45-46, 73-74, 97-98; principiul, 41-43, 45-46, 73-74, 97-98
inferenţă, logică şi psihologică, 88-89
infinit, 96-97
introspecţie, 29-30

Împăratul Chinei, 24, 48
îndoială, 8-10, 12-14, 106

Kant, Immanuel, 51-58, 96-97

legea identităţii, 46-47
legi, generale, 40-41, 42-43, 47-48; ale mişcării, 39-41
"legi ale gândirii", 46-47, 56-58
Leibniz, Gottfried Wilhelm, 5-7, 20-21, 47-48, 61-62
Locke, John, 47
logică, 45-46, 60-61, 80-81, 96-98, 107
"lucru în sine", 55-57
lumină, 15-17

matematică, 49-50, 54-55
materie, 4-5; existenţa ei, 4-6; natura ei, 15-21, 106
memorie, 29-30, 75-76
minte, 4-6, 31-32; singura realitate? (vezi şi idealişti), 5-6; ce se află în ea, 22-24, 63-64
monadă, 61-62
monadism, 61-62
monism, 61-62

natură a unui lucru, 94-96
necesitate, 49-50
numere, 106
nume proprii, 32-33, 60-61

obiect al aprehendării, 24-26; al judecăţii, 82-84
obiecte fizice, 4-5, 9-11, 18-20, 31-33, 55-56, 70-71
opinie probabilă, 91-92

particular, 60-61
percepţie, 74-77, 90-91
pipăit, 3-4
Platon, 60
principii generale, 45-52
probabilitate, 39-40

raţionalişti, 47-48, 56-57
realitate, 2-3, 6-7
relaţii17-20, 57-58, 61-64, 66, 94-96, 99, 106; multiple, 80-84; sensul lor, 82-84

senzaţie, 4-5, 55-56, 107
solipsism, 10-13
spaţiu, 16-17, 96-98; euclidian şi neeuclidian, 85-86; fizic, 16-19
Spinoza, Baruch, 61
subiect, 82-83, 107

terţ exclus, 46-47
"*Three Dialogues between Hylas and Philonous, in Opposition to Sceptics and Atheists*", 4-5
timp, 18-19, 56-57, 66-68, 96-98

uniformitatea naturii, 40-41
universalii, 29-30, 31-32, 59-65, 97-98; cunoaşterea lor, 66-72, 89-90

verbe, 61-62
vise, 9-13, 71-72, 80-81

Publicată prima oară în 1912, această clasică introducere în subiectele cercetării filosofice s-a dovedit a fi nepreţuită atât pentru studenţi cât şi pentru cititorii obişnuiţi.

Cuprinde într-o prezentare concisă punctele de vedere ale lui Russell despre realitatea materială şi idealism, cunoaşterea prin experienţă nemijlocită şi prin descriere, despre inducţie, cunoaşterea principiilor generale şi a universaliilor, cunoaşterea intuitivă, adevăr şi fals, distincţia între cunoaştere, eroare şi opinie probabilă şi despre limitele şi valoarea cunoaşterii filosofice.

O prefaţă scrisă de Russell în 1924 pentru o traducere în limba germană a fost inclusă în anexă. Aici Russell oferă detalii despre schimbările survenite în opiniile sale după scrierea "Problemelor filosofiei".

ISBN 973-571-007-2 **LEI 4200**